Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/forschungen-christlichen-literatur-dogmengeschichte_1922_14_4

Forschungen
zur
Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.
Herausgegeben von
Dr. A. Ehrhard, und Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Bonn.
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).
XIV. Band. 4. Heft.

Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Dr. J. P. Steffes
Privatdozent an der Universität Münster in Westfalen

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1922

Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte

herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- u. Dogmengeschichte an der Universität Bonn

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christl. Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz)

Band I—V sind im Verlage Kirchheim, Mainz, erschienen.

Inhalt der Bände VI—XIV im Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn:

Sechster Band:

1. u. 2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Kommodian von Gaza.** Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrh. Grz. ℳ 8,—.
3. Heft. Dr. Joh. Ev. Niederhuber, **Die Eschatologie des heil. Ambrosius.** Eine patristische Studie. Grz. ℳ 5,—.
4. Heft. Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Grz. ℳ 5,—.

Siebenter Band:

1. Heft. Dr. theol. Sigismund Rogala, **Die Anfänge des arianischen Streites.** Grz. ℳ 2,—.
2. Heft. Andreas Freiherr v. Di Pauli, **Die Irrisio des Hermias.** Grz. ℳ 2,—.
3. Heft. Dr. Johannes Peter Junglas, **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Grz. ℳ 5,—.
4. u. 5. Heft. Dr. P. Parthenius Minges O. Fr. M., **Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.** Grz. ℳ 5,—.

Achter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die Eucharistielehre des heil. Augustin.** Grz. ℳ 5,—.
2. Heft. Dr. Ferdinand Brommer, **Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive.** Nach gedruckten u. ungedruckten Quellen dargestellt. Grz. ℳ 5,—.
3. Heft. Dr. Bernh. Poschmann, **Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Grz. ℳ 5,—.

☛ Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl (Entwertungsziffer) des Buchhändler-Börsenvereins (die z. B. Anfang Novbr. 1922 210 betrug).

Fortsetzung auf 3. Seite des Umschlags.

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard und **Dr. J. P. Kirsch**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Bonn

o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).

Vierzehnter Band.

Viertes Heft.

Dr. J. P. Steffes.

Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1922.

30752

Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Dr. J. P. Steffes
Privatdozent an der Universität Münster in Westfalen

Paderborn
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh
1922

Imprimatur.

Paderbornae, d. 8. m. Jan. 1922

Vicarius Generalis

Rosenberg.

Dem Gedächtnisse meines Vaters
In Liebe meiner Mutter

Vorwort.

Der Gnostizismus hatte einst die Kirchenschriftsteller des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts sehr beschäftigt. Dann wurde seine literarische Beachtung immer geringer, bis man ihn als längst überlebte Bewegung nicht mehr oder kaum mehr berücksichtigte. Erst in neuerer Zeit hat er wieder die Aufmerksamkeit namentlich protestantischer Dogmenhistoriker und modern gnostischer Religionsphilosophen auf sich gelenkt und eine Reihe von Einzeluntersuchungen veranlaßt. Es schien sich eine ganz neue, von der überlieferten weit genug abstehende Beurteilung und Wertschätzung des Gnostizismus anzubahnen, die namentlich scharf kontrastierte mit den antignostischen Verdikten der Kirchenschriftsteller, aber auch mit der landläufigen dogmengeschichtlichen Würdigung durch den Katholizismus. Katholischerseits hatte der Gnostizismus bisher fast nur eine kurze, traditionell gehaltene Charakteristik in der Kirchengeschichte gefunden. Eine die neueste Literatur verarbeitende Gesamtdarstellung und Würdigung dieser das Urchristentum in den Grundfesten bedrohenden, gewaltigen Bewegung war angesichts der gegnerischen Literatur für die katholische Dogmengeschichte notwendig geworden. Ich unternahm es, diese Darstellung unter systematischen Gesichtspunkten zu liefern. Zunächst wollte ich einmal, was bisher noch nicht geschehen war, die dogmatischen Vorstellungen und Begriffe der ganzen christlichen gnostischen Bewegung, wenn auch in gedrängter Kürze herausarbeiten, indem ich alle namhaften gnostischen Systeme unter dogmatischer Perspektive aufrollte. Dabei gab ich, um den Reichtum der gnostisch-dogmatischen Gedankenentwicklung zu zeigen, die Eigenheit der einzelnen Systeme zu schonen und ihre oft abstrusen Auffassungen im Rahmen ihres Grundschemas verständlich zu machen, Einzeldarstellungen, wo Zusammenfassungen die Originalität

und Gedankenfolge der Systeme verwischt hätten. Ich versäumte jedoch nicht, Zusammengehöriges zusammenzustellen und auf verwandte und gemeinsame Züge aufmerksam zu machen.

In zweiter Linie beabsichtigte ich eine Beurteilung der Gnosis vom entwickelten katholischen Dogma aus. Diese gewann ich auf zweifachem Wege, indirekt und direkt. Indirekt, indem ich die gnostischen Gedanken in den Zusammenhang der zeitgenössischen Philosophie und Religionsgeschichte rückte und sie als deren naturalistische Früchte erwies, die vom Christentum her keinerlei wesentliche Einflüsse erfahren haben. War so die gnostische Dogmatik als rein naturalistisch und völlig unchristlich erkannt, so genügte zu ihrer direkten Beurteilung und Abgrenzung vom katholischen Dogma aus eine kurze prinzipielle Gegenüberstellung der gnostischen Lehrentwicklung mit der entsprechenden katholischen, wie sie in den amtlichen Äußerungen der Kirche ihren Niederschlag gefunden hat. Denn gerade in letzteren als den bewußten und begrifflichen Formulierungen seines inneren religiösen Lebens muß sich das wahre Wesen des Katholizismus, seine gnostische oder antignostische Haltung besonders deutlich offenbaren. Die Urkirche, die ihren geistigen Bestand dogmatisch noch nicht inventarisiert hatte, schied die Gnosis aus ihren Reihen aus und bewies dadurch ihren antignostischen Charakter. Ob sie aber in ihrer fortschreitenden rationalen Selbsterfassung und Lehrbildung gnostische oder antignostische Pfade ging, kann nur ein Vergleich der entwickelten Kirche mit der Gnosis zeigen

Die vielen und erheblichen Schwierigkeiten, welche bei dieser Arbeit zu überwinden waren, um aus den schwer verständlichen Quellen, den abgerissenen, oft polemisch entstellten und sich widersprechenden Berichten die wahren Gedanken der Gnostiker zu eruieren und sie trotz ihrer abstrusen Form unserem Verständnis philosophisch und religiös näherzubringen, wird jeder würdigen, dem die gnostische und antignostische Literatur irgendwie bekannt ist.

Berlin, im Februar 1917.

Der Verfasser.

Die wirtschaftliche Notlage der Kriegs- und Friedenszeit hinderte die Drucklegung dieser Studie über vier ganze Jahre hinaus. Und wenn sich nunmehr ihre Publizierung ermöglicht, so danke ich das dem hochw. Herrn Geheimrat und Prälaten Professor D. Dr. A. Ehrhard, der die Schrift in die Sammlung der dogmengeschichtlichen Forschungen aufnahm und ihr ein tatkräftiges Interesse entgegenbrachte, sowie der wissenschaftlichen Notgemeinschaft.

Was die Untersuchung selbst anbelangt, so hätte ich gewünscht, gewisse Teile religionsgeschichtlich noch mehr verbreitern zu können. Da indes dadurch die so schon fast unerschwinglichen Druckkosten noch erheblich gesteigert worden wären und die mehr religionsphilosophische Fragestellung der Schrift weiter ausgreifende religionsgeschichtliche Exkurse nicht unbedingt verlangte, glaubte ich vorerst, wenn auch ungern, von einer Textvermehrung absehen zu sollen.

Münster, im Jahre 1921.

D. Dr. J. P. Steffes
Privatdozent.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII
Einleitung. Bedeutung und Umgrenzung des Gegenstandes . . 1

Erstes Kapitel.

Der naturalistische, vorchristliche Gnostizismus und seine Ausbildung zur christlichen Häresie . . . . . 4—55
§ 1. Die bewegenden religiösen Kräfte der hellenistischen Umwelt des Gnostizismus 4
§ 2. Die beherrschenden religiösen Typen der Zeit 22
§ 3. Der Gnostizismus als Produkt der hellenistischen Zeit . . . 27
§ 4. Der vorchristliche Gnostizismus als naturalistische, universale, transzendentale Offenbarungs- und Erlösungsreligion 35
§ 5. Die Verschmelzungsversuche zwischen Gnosis und Christentum 45

Zweites Kapitel.

Die Dogmatik der christlich-gnostischen Systeme. . . . . 56—258
§ 1. Der Christentum und synkretistisches Judentum identifizierende Gnostizismus 57
1. Die gnostischen Ebioniten und Elchasaiten 57
2. Das System der pseudoclementinischen Homilien 63
3. Cerinth 74
§ 2. Der die Absolutheit des Christentums wahrende, dasselbe aber innerlich paganisierende und naturalistisch auflösende Gnostizismus 76
1. Die dualistisch, physikalisch-kosmogonische, antijüdische oder religionsgeschichtliche Gnosis in Syrien und Umgebung 80
a) Satornil 81
b) Basilides 84
c) Ophiten 104
d) Justin 128
2. Die phänomenologisch, mehr philosophisch-pantheistisch gestimmte, geistesgeschichtliche Gnosis im engeren Kulturgebiet des Hellenismus 133
a) Barbelioten 135
b) Valentinianer 137
c) Doketen 184
d) Naassener und Peraten 187
e) Karpokrates 199

Seite

§ 3. Die dem kirchlichen Christentum in irgendeinem wesentlichen Punkte sich nähernde Gnosis 204
1. Marcions Schule 204
2. Hermogenes 220
3. Tatian 222
4. Bardesanes 224
5. Pistis Sophia 229
6. Jeûbücher 253

Drittes Kapitel.

Der Wesensunterschied zwischen der gnostischen und den katholischen Dogmen . . . . . 259—314
§ 1. Der formale Wesensunterschied in der Erkenntnistheorie und Methode 259
§ 2. Der materiale Wesensunterschied in den einzelnen dogmatischen Lehren 270
1. Der Gottesbegriff 271
2. Gott, Welt und Mensch 277
3. Das Böse und die Sünde 281
4. Offenbarung 284
5. Erlösung 290
6. Erlöser 293
7. Sakramente 299
8. Sittliches Leben 309
9. Die letzten Dinge 314
Schlußwort. Resultat des Kampfes zwischen Gnosis und Katholizismus 320

Quellen- und Literaturverzeichnis.

I. Gnostische Schriften, welche annähernd vollständig erhalten sind.

1. Der Brief des Ptolemäus an die Flora, bei Epiphanius (s. Literaturverz. III 17), Haer. XXX 3 bis 7. Separatausgabe von Harnack in der Sammlung Lietzmann, Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen, Bonn 1904.
2. Pistis Sophia, aus dem Koptischen ins Lateinische übersetzt von Schwartze, herausgegeb. von Petermann, Berlin 1853. (Diese Ausgabe wurde bei der Behandlung der P. S. zugrunde gelegt, weil ihre Sprachform den synkretistisch-magischen Charakter des Systems eindrucksvoll zur Geltung bringt.)
3. Pistis Sophia mit den beiden Jeûbüchern, koptisch und deutsch, von C. Schmidt, unter dem Titel: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeb. von Gebhardt und Harnack, VIII 1 u. 2, Leipzig 1892. Dieselben Texte nebst einem unbekannten altgnostischen Werk hat C. Schmidt unter dem Titel: „Koptisch-gnostische Schriften" in der Berliner Vätersammlung herausgegeben (Leipzig 1905). Wegen der erläuternden Beigaben ist die erste Ausgabe besonders wertvoll. Die in vorliegender Studie etwa vorkommenden Berufungen auf C. Schmidt beziehen sich auf sie.
4. Ein vorirenäisches, gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, von C. Schmidt. Sitzungsbericht der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse, XXXIII, 1896, S. 839 ff.

II. Fragmente gnostischer Schriften.

1. Acta apostolorum apocrypha, ed. Lipsius-Bonnet, II 1 und 2, Braunschweig 1883 f.
2. Irenäus, Adversus omnes haereses, ed. Stieren, vol. I, Leipzig 1853, S. 909 ff.
3. I. E. Grabe, Spicilegium ss. Patrum et Haereticorum ², Oxoniae 1714.
4. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Jena 1884.
5. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. I, Leipzig 1893, S. 141 ff.
6. W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910.

III. Die übrigen Quellen für die Gnosis.

1. Flavius Josephus, Opera omnia, ed. Naber, Leipzig 1888—96.
2. Justin, Apologia, digessit, vertit, adnotavit Rauschen (Florileg. patr., fasc. 2²), Bonn 1911.

3. Tatian, Oratio ad Graecos, herausgegeb. von Schwartz. T. u. U. zur Gesch. der altchrist. Literatur, IV 1, Leipzig 1888.
4. Irenäus, Aversus omnes haereses, ed. Stieren, I u. II, Leipzig 1853—58.
5. Tertulliani opera, pars I, ex recens. Reifferscheid u. Wissowa, Wien 1890; pars III, ex recens. Kroymann, Wien 1906. Für die übrigen Schriften siehe Tertulliani opera omnia, ed. Oehler, I—III, Leipzig 1853—54.
6. Hippolyt, Philosophumena, ed. Duncker-Schneidewin, Göttingen 1859.
7. Pseudo-Clemens, Homilien und Recognitionen, ed. Migne, Patr. gr. I u. II, Paris 1886.
8. Cyprian, De rebaptismo (Opera omnia, ed. Hartel, appendix), Vindobonae 1871.
9. Clemens Al., Stromata und kleinere Schriften, 2 Bde., herausgegeb. von Stählin, Leipzig 1906 ff.
10. Origenes, Gegen Celsus, 2 Bde., herausgegeb. von Koetschau, Leipzig 1899.
11. Origenes, Johanneskommentar, herausgegeb. von Preuschen, Leipzig 1903.
12. Origenes, De principiis, herausgegeb. von Koetschau, Leipzig 1915.
13. Origenes, In epistulam ad Titum, ed. Migne, Patr. gr. XIV, Paris 1857, S. 1303 ff.
Für die übrigen Schriften des Origenes siehe die Ausgabe von Lommatzsch, 25 Bde., Berlin 1831—48.
14. Philastrius, De haeresibus, ed. Oehler (Corp. haereseol. I), Berlin 1864.
15. Plotin, Enneaden, ed. Müller, Berlin 1877 f.
16. Adamantius, De recta in Deum fide, herausgegeb. von van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901.
17. Epiphanius, Panarion, 4 tom., ed. Oehler, Berlin 1859 f.
18. Theodoret, Haereticarum fabularum compendium (Opera, ed. Schulze, IV. tom., Halle 1772, S. 280 ff).
19. Theodoret, Epistulae (Opera, ed. Schulze, IV., Halle 1772, S. 1060 ff).
20. Acta disputationis Archelai et Manetis, ed. Migne, Patr. gr. X, Paris 1857, S. 1405 bis 1528.
21. Eusebius, Historia ecclesiastica, I u. II, herausgegeb. von Schwartz, Leipzig 1903 f.
22. Eusebius, Praeparatio evangelica, ed. Hainichen, Leipzig 1842—43.
23. Ephraem Syrus, Hymni (Opera omnia, quae exstant, graece, syriace, latine, in sex tomos distributa, ed. P. Benedictus et I. S. Assemanus, tom. VI, Rom. 1732—46).
24. Hieronymi opera omnia, ed. Migne, Patr. lat. XXII—XXX, Paris 1865—77.

IV. Literatur.

1. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.
2. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. T. u. U. zur Gesch. d. altchr. Literatur, Bd. XV, Heft 4, Leipzig 1897.
3. Pl. Barth, Die Stoa, Stuttgart 1908.

4. O. Bardenhewer, Patrologie[3], Freiburg 1910.
5. O. Bardenhewer, Christliche Literaturgeschichte[2], Bd. 1, Freiburg 1913.
6. P. Batiffol, L'église naissante et le Catholicisme, Paris 1909.
7. Chr. F. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.
8. Chr. F. Baur, Das basilidianische System der Philosophumenen. Theol. Jahrbuch, 1856, Bd. I, S. 143 f.
9. R. Baxmann, Häretische Gnosis. Dtsche Zeitschr. für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1861, S. 214 ff, 1863, S. 417 und 445 ff.
10. R. Baxmann, Die Philosophumena und die Peraten. Zeitschr. für histor. Theol. 1860, S. 218 ff.
11. A. Besant, Theosophie in Beziehung zum menschlichen Leben. Deutsch von Camilla Wandrey, Leipzig 1907.
12. E. Bischoff, Im Reiche der Gnosis, Leipzig 1906.
13. H. P. Blavatsky, Der Schlüssel zur Theosophie, Leipzig 1907.
14. G. Boissier, La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins, vol. I et II, Paris 1874.
15. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1906.
16. W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907.
17. W. Bousset, Gnosis und Gnostiker. In Paulys Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft[2], herausgegeb. von Kroll, Bd. 7, Stuttgart 1912, S. 1502 ff.
18. W. Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk, Leipzig 1912.
19. W. Brandt, Die mandäische Religion, Leipzig 1889.
20. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, herausgegeb. von J. Oeri, 4 Bde., Berlin 1908—09.
21. W. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien, Paderborn 1903.
22. P. D. Chantépie de le Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3], 2 Bde., Tübingen 1905.
23. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., Gießen 1909.
24. C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Gießen 1913.
25. R. Cornely, Historica et critica introductio in N. T. libros sacros, 4 vol., 2. ed., Paris 1893—97.
26. Frz. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von Gehrich, Leipzig 1910.
27. Frz. Cumont, Die Mysterien des Mithra. Deutsch von Gehrich, Leipzig 1911.
28. Frz. Cumont, Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York und London 1912.
29. A. Deißmann, Licht vom Osten[3], Tübingen 1903.
30. H. Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum[10], Freiburg 1908.
31. M. Deutinger, Der Geist der altchristlichen Überlieferung, Augsburg 1850.

32. O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer. Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft, Bd. 11, Gießen 1908.
33. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903; 2. Aufl., 1910.
34. Frz. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911.
35. J. Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums, Regensburg 1857.
36. J. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 1. Teil: Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten, München 1890.
37. I. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi², 1. Teil, Stuttgart 1845.
38. A. Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena 1907.
39. A. Drews, Geschichte des Monismus im Altertum, Heidelberg 1913.
40. J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus², 3 Bde., Hamburg 1877—78.
41. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église³, vol. 1, Paris 1907.
42. A. Ehrhard, Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin, seine äußere Lage und innere Entwicklung. Rede gehalten am Stiftungsfeste der Kaiser-Wilhelm-Universität Straßburg, Straßburg 1911.
43. P. Einig, Institutiones Theologiae Dogmaticae, Treveris 1897—1906.
44. J. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande, Kempten 1908.
45. G. Esser-J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche⁴, 3 Bde., Kempten 1921.
46. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit⁹, Leipzig 1911.
47. W. Eznik von Kolb, Wider die Sekten. Deutsch von J. M. Schmid, Wien 1900.
48. J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2 Bde., Regensburg 1910.
49. W. Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion, Göttingen 1912.
50. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 1 und 2, Breslau 1875.
51. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms⁵, 3 Bde., Leipzig 1881.
52. M. Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898.
53. Fr. X. Funk, Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist? Theol. Quartalschrift, Tübingen 1891, S. 277 ff.
54. A. Gießler, Der Modernismus, dargestellt und gewürdigt, Einsiedeln 1913.
55. H. Grätz, Gnostizismus und Judentum, Krotoschin 1846.
56. H. Grisar, Luther, Bd. 1 und 2, Freiburg 1911.
57. J. N. Gruber, Die Ophiten, Würzburg 1864.
58. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Handbuch der klass. Altertumswissenschaften², herausgegeb. von J. Müller, 2 Bde., München 1906.

59. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.
60. A. Hahn, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus, Lipsiae 1819.
61. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[4], Bd. 1, Tübingen 1909.
62. A. v. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lipsiae 1874.
63. A. v. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Leipzig 1873.
64. A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[2], 2 Bde., Leipzig 1906.
65. A. v. Harnack, Über den Brief des Ptolemäus an die Flora. Sitzungsbericht der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, phil.-hist. Klasse, 1902.
66. A. v. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia. T. u. U., Bd. VII, Leipzig 1891, Heft 2, S. 1—114.
67. A. v. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. I 1, Leipzig 1893.
68. A. v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. T. u. U., 3. Reihe, Bd. XV, Leipzig 1921.
69. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten[11], 3 Bde., Berlin 1904.
70. E. v. Hartmann, Philosophische Fragen der Gegenwart, Leipzig-Berlin 1885.
71. E. Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von Preuschen, Freiburg 1892.
72. Paul Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. A.T.liche Abhandlungen, Heft 1—2, Münster 1907.
73. P. Heinisch, Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. Bibl. Zeitfragen, 1. Folge, Heft 12, Münster 1908.
74. G. Heinrici, Hellenismus und Christentum, Berlin 1909.
75. J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte[5], neubearbeitet von J. P. Kirsch, Bd. 1, Freiburg 1913.
76. G. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1909.
77. A. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886.
78. A. Hilgenfeld, Der Gnostizismus und die Philosophumena. Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, Halle 1862.
79. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Jena 1884.
80. A. Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis, Halle 1849, S. 238 f.
81. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864.
82. A. Hilgenfeld, Der Basilides des Hippolyt. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol., Jena 1875, S. 288—350.
83. A. Hilgenfeld, Die clem. Recognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena 1848.
84. A. Hönig, Die Ophiten, ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, Berlin 1889.

85. J. L. Jacoby, Gnosis, Gnostizismus, Gnostiker. In Herzogs R.-E. f. prot. Theologie und Kirche, Bd. 5, Stuttgart 1856, S. 204 ff.
86. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[2], Leipzig 1906.
87. M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrhunderts, 2 Bde., Breslau 1880.
88. A. Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum[2]. In Hinnebergs Kultur der Gegenwart, I. Teil, 4. Abtlg., Leipzig 1906, S. 41 ff, bes. S. 102 ff.
89. F. Kaulen, Einleitung in die Schriften des A. u. N. T.[5], neubearbeitet von Hoberg, Freiburg 1911.
90. C. Kessler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion, Berlin 1889.
91. C. Kessler, Mani, Manichäer. In Herzog-Haucks R.-E. f. prot. Theologie und Kirche[3], Bd. 12, Leipzig 1903, S. 193 ff.
92. C. Kessler, Die Mandäer. In Herzog-Haucks R.-E. f. prot. Theologie und Kirche[3], Bd. 12, Leipzig 1903, S. 157 ff.
93. F. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911.
94. Knittel, Pistis und Gnosis bei Clemens Al. Theologische Quartalsschrift, Bd. 55, Tübingen 1873, S. 171 ff, 363 ff.
95. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1905.
96. W. Koch-O. Wecker, Religiös-wissenschaftliche Vorträge, 2. Reihe: Christentum und Weltreligion, Rottenburg 1911.
97. Jul. Köstlin, Darstellung der Pistis Sophia. Theolog. Jahrb., 1854, S. 1 ff.
98. Th. Koffmane, Die Gnosis in ihrer Tendenz und Organisation, Breslau 1881.
99. W. Köhler, Gnosis, Tübingen 1911.
100. Fr. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte[4], Trier 1896.
101. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910.
102. E. Krebs, Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums[1 u. 2]. Bibl. Zeitfragen, 6. Folge, Heft 4 u. 5, Münster 1913.
103. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914.
104. G. Krüger, Gnosis, Gnostizismus. In Herzog-Haucks R.-E. f. prot. Theologie und Kirche[3], Bd. 6, Leipzig 1899.
105. G. Krüger, Bardesanes. In Herzog-Haucks R.-E. f. prot. Theologie und Kirche[2], Bd. 2, Leipzig 1897, S. 400 ff.
106. E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913.
107. J. Kuhn, Katholische Dogmatik[2], 2 Bde., Tübingen 1859—1862.
108. A. Lasson, Meister Eckhart, der Mystiker, Berlin 1868.
109. E. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion, Tübingen 1911.
110. R. Lichtenhahn, Die Offenbarung im Gnostizismus, Göttingen 1901.

111. R. Lichtenhahn, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker. Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft, Gießen 1902, S. 222 ff, 286 ff.
112. R. Lichtenhahn, Untersuchungen über die koptisch-gnostische Literatur. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol., Leipzig 1901, Heft 2, S. 236 ff.
113. H. Lietz, Der gnostisch-christl. Charakter der apokryphen Apostelgeschichten und Legenden im Anschluß an Lipsius. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol., Leipzig 1894, Heft 1, S. 34—58.
114. R. A. Lipsius, Der Gnostizismus, sein Wesen, sein Ursprung und seine Entwicklung (Separatabdruck aus Ersch und Gruber), Leipzig 1860.
115. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I. u. II., u. Erg.-Heft, Braunschweig 1883.
116. R. A. Lipsius, Über die ophitischen Systeme. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol., Leipzig 1863, Heft 4, S. 410 f; 1864, Heft 1, S. 3 ff.
117. F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[3], Halle 1893.
118. F. Loofs, Die Krisis des Christentums im 2. Jahrhundert. Deutsch-evang. Blätter, 1904, S. 443 f.
119. G. R. ST. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens, London 1900. Deutsch von Ulrich, Berlin 1901.
120. G. Mehlis, Formen der Mystik. Logos, Tübingen 1911—1912, Bd. 2, S. 242 ff.
121. A. Meyenberg, Religiöse Grundfragen, Luzern 1908.
122. J. A. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus. Gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeb. von J. Döllinger, Bd. 1, Regensburg 1839.
123. J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze zwischen Katholizismus und Protestantismus nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften[12], Mainz 1900, neu bearbeitet von Kiefl, Regensburg 1920.
124. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860.
125. Fr. X. Mutz, Christliche Aszetik[3], Paderborn 1913.
126. A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.
127. E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formensprache religiöser Rede, Leipzig 1913.
128. N. Peters, Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung, oder die Grenzen der Bibelkritik nach kath. Lehre, Paderborn 1905.
129. O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie[2], 2 Bde., Berlin 1883—84.
130. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde., Berlin 1902.
131. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik in 7 Büchern[3], 3 Bde., Paderborn 1907—08.

132. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, Gießen 1904.
133. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamsschriften. Aus dem Armenischen übersetzt und untersucht, Gießen 1900.
134. H. Ritter, Über die Emanationslehre im Übergange aus der altertümlichen in die christliche Denkweise. Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. 3, 1845, S. 243 ff.
135. J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern. Deutsch von G. Krüger, Leipzig 1888.
136. R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
137. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig 1910.
138. E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen[4], Tübingen 1907.
139. A. Schaefer, Die Bücher des Neuen Testaments erklärt. Bd. 2: Erklärung der beiden Briefe an die Corinther, Münster 1903. Bd. 3: Der Brief Pauli an die Römer, Münster 1891. Bd. 5: Der Hebräerbrief, Münster 1893.
140. A. Schaefer-M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament [2], Paderborn 1913.
141. P. Schanz, Exegese. In Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon[2], Bd. 4, Freiburg 1885, Spalte 1080 ff.
142. M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Bd. 1, Freiburg 1873.
143. H. Schell, Kath. Dogmatik in 6 Büchern, 3 Bde., Paderborn 1889—93.
144. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und Kirchenchristentum. T. u. U, Bd. V, Heft 4, Leipzig 1900.
145. E. H. Schmitt, Die Gnosis, 2 Bde., Leipzig 1903.
146. E. H. Schmitt, Was ist Gnosis?, Berlin 1912.
147. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4], 2 Bde., Leipzig 1909.
148. M. Sdralek, Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären. Rede, gehalten zum Antritt des Rektorats der Universität Breslau, Breslau 1907.
149. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2], Bd. 1, Leipzig 1908.
150. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 3, Berlin 1909.
151. J. P. Steffes, E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten. Auf der Grundlage seiner induktiven Metaphysik dargestellt und kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen theistischer und monistischer Weltanschauung, Mergentheim 1921.
152. G. Thomasius, Origenes, Nürnberg 1837.
153. C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum. Deutsch von Gehrich, Gotha 1896.
154. J. Tixeront, Histoire des dogmes[5], I: La théologie anténicéenne, Paris 1909.

155. Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 10. Aufl. von M. Baumgartner, Berlin 1915.
156. G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Göttingen 1854.
157. G. Uhlhorn, Das basilidianische System, Göttingen 1855.
158. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899.
159. H. Weingarten, Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisationen zur kath. Kirche. Histor. Zeitschr. von Sybel. Neue Folge, Bd. 9, 1881, S. 460 f.
160. Chr. H. Weiße, Die christliche Gnosis. Theol. Studien und Kritiken, 1837, Heft 1.
161. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3], Tübingen 1902.
162. Pl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Einflusse auf Judentum und Christentum (Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testamente, I.), Tübingen 1907.
163. K. Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums. Neue Ausgabe, Regensburg 1888.
164. K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 1, Schaffhausen 1861.
165. Pl. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, Tübingen 1904.
166. H. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[6], Tübingen 1912.
167. H. Winkler, Himmels- und Weltbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, Leipzig 1901.
168. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896.
169. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik[3–5], Paderborn 1922.
170. E. Zeller, Philosophie der Griechen[4], bes. III_2, Leipzig 1903.

Einleitung.

„Die geschichtliche Betrachtung . . . erkennt in dem Gnostizismus — sofern er ein dogmengeschichtlicher Faktor gewesen ist — eine Reihe von Unternehmungen, denen in gewisser Weise die katholische Ausprägung des Christentums in Lehre, Sitte und Kultus analog ist. Der große Unterschied besteht hier wesentlich darin, daß sich in den gnostischen Bildungen die akute Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums darstellt (mit Verwerfung des A. T.), in den kath. Systemen dagegen eine allmählich gewordene mit Konservierung des A. T.“[1] . . . „Dabei wird vor allem deutlich hervortreten, daß der Gnostizismus die Entwicklung des Katholizismus antizipiert hat.“[2] „Was uns hier in akuter Erscheinung und mit einem Schlage bei den Gnostikern vom Ende des 3. Jahrhunderts entgegentritt, das hat sich die katholische Kirche mühsam und allmählich in den folgenden Jahrhunderten verschafft. Dieser Gnostizismus ist nicht der Vater des Katholizismus, wohl aber ein älterer Bruder, der im Sturm erreichte, was der jüngere Bruder in der Folgezeit unter tausend Nöten erworben hat.“[3] . . . Die Gnostiker „sind kurzweg die Theologen des 1. Jahrhunderts gewesen. Sie haben zuerst das Christentum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt; . . . sie haben das Christentum als absolute Religion aufzustellen unternommen und es deshalb den anderen Religionen, auch dem Judentum, bestimmt entgegengesetzt . . . So sind sie diejenigen Christen, welche es versucht haben, in schnellem Vorgehen das Christentum für die hellenische Kultur und diese für jenes zu erobern.“[4]

---

[1] Harnack, DG., I, S. 249 f.
[2] Harnack, Über d. gnost. Buch Pistis Sophia, S. 114.
[3] Harnack, ebenda, S. 114, vgl. auch S. 59 ff.
[4] Harnack, DG., I, S. 250 f.

Dieses Urteil Harnacks über die wesentliche Identität zwischen Gnostizismus und Katholizismus, das sich noch mit vielen Proben belegen ließe, gab den Anlaß zu nachstehender Studie über das dogmatische Wesen des Gnostizismus im Lichte des katholischen Christentums. Sie will nicht Harnacks Prädizierung in ihrer ganzen Ausdehnung auf ihre Gültigkeit prüfen, sondern lediglich die gnostische Dogmatik in ihrer Entfaltung darstellen und im Lichte des Katholizismus würdigen, d. h. inhaltlich gegen das entwickelte katholische Dogma abgrenzen.

Schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt zwischen Gnostizismus und Katholizismus eine Fülle von Ähnlichkeiten: Beides sind universale, individuale Offenbarungs- und Erlösungsreligionen. Hier wie dort ist die Gottheit transzendent gedacht. Sie stellt sich als eine Einheit bei innerer Vielheit dar. Die Welt ist Gott entfremdet; die Menschen aus gegensätzlichen Elementen bestehend, erlösungsbedürftig. Die Offenbarung und Erlösung bringt ein gott-menschliches Wesen, Jesus Christus. Er erlöst vom Bösen und dessen Folgen. Mysterien oder Sakramente und meist auch Askese sind Bedingungen der Erlösung. Diese erreicht für Gnostizismus und Katholizismus ihre volle Verwirklichung in der definitiven Scheidung des Guten und des Bösen. Beide Religionsformen behaupten, die wesenhafte, einzig berechtigte Ausprägung und Darstellung der absoluten christlichen Religion zu sein.

Unsere Studie will nun beweisen, daß trotz dieser Ähnlichkeiten eine völlige Wesensverschiedenheit zwischen dem gnostischen und katholischen Lehrsystem obwaltet. Um diesen Nachweis zu führen, werden wir im ersten Kapitel zeigen, daß die materialen und formalen Elemente des Gnostizismus naturalistische Produkte der hellenistischen Zeit sind, daß es einen vorchristlichen Gnostizismus als universale, transzendentale Offenbarungs- und Erlösungsreligion gab, ohne Beeinflussung durch das Christentum, daß also der Gnostizismus als geschlossenes System außerhalb des Christentums bestehen kann.

Ein zweites Kapitel wird die dogmatischen Lehren der

christlich-gnostischen Systeme zur Darstellung bringen und dartun, daß die religiösen Vorgänge hier überall wie im vorchristlichen Gnostizismus Naturprozesse sind, und daß es sich bei diesen dogmatischen Bildungen im wesentlichen nur um Variationen vor- und außerchristlicher gnostischer Elemente handelt; m. a. W. daß der christliche Einschlag peripherisch blieb und keine Wesensänderung herbeiführte.

Sind die Glaubens- und Sittenlehren im christlichen Gnostizismus naturalistisch bestimmte Entwicklungsprodukte des Zeitgeistes, welche des Christentums nicht zu ihrer inneren Konstituierung bedürfen, so haben sie mit den Dogmen des Katholizismus nichts Wesentliches gemeinsam; denn jene sind nur Ausprägungen der übernatürlichen Offenbarung und ohne letztere nicht denkbar. Diesen Beweis erbringt das dritte Kapitel.

Da der Gnostizismus hier nur insofern in Frage kommt, als er die richtige Darstellung des Christentums sein will, so dehnen wir unsere Untersuchung über die vor- und außerchristlichen gnostischen Formen nur so weit aus, als diese zum Verständnisse und zur Wesensbestimmung der christlichen Systeme dienen.

Die Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus bedeutete einst eine Krisis für die junge Kirche, welche nach Ehrhards[1] Urteil gefahrvoller war als selbst die Verfolgung durch die römischen Staatsbehörden. Die Kirche erwehrte sich der Gnosis damals. Daß sie aber auch späterhin nicht als Siegerin dem Besiegten gewissermaßen unterlag und allmählich das Erbe des Gnostizismus antrat, wird sich aus dieser Untersuchung ergeben.

[1] Ehrhard, S. 23.

Erstes Kapitel.

Der naturalistische, vorchristliche Gnostizismus und seine Ausbildung zur christlichen Häresie.

§ 1. Die bewegenden religiösen Kräfte der hellenistischen Umwelt des Gnostizismus.[1]

Um zu einem religions- und dogmengeschichtlichen Urteile über die kaleidoskopartige Bewegung des Gnostizismus zu kommen, ist es nötig, sich auf die Herkunft seiner treibenden Kräfte zu besinnen. Denn schon von hier aus wird man Licht gewinnen zur Beurteilung seines inneren Wesens und seines Verhältnisses zum katholischen Christentum. Der geschichtliche Hintergrund des christlich-häretischen Gnostizismus ist der hellenistisch-römische Synkretismus. Aus ihm hatte er seine Kraft, in ihm aber lagen auch zugleich die Schranken seines Wesens und die Gründe seines Untergangs.

Im hellenistischen Synkretismus stießen orientalische und abendländische Kultur aufeinander und verschmolzen zum Teil. Es war weniger eine schöpferische Zeit, welche neue große Kulturideale schuf, als vielmehr eine nivellierende Epoche der Auflösung, welche durch Vermischung verschiedener Kultursphären die Früchte und Resultate des antiken Geistes enthüllte und nun erst recht wirksam machte. Die Gedanken und Strömungen, von denen die Zeit beherrscht war, und die für die religiöse Entwicklung der Folgezeit, besonders inbezug auf den Gnostizismus, wichtig wurden, waren kurz folgende:

---

[1] Die §§ 1 u. 2 wurden, wenn auch vielfach modifiziert, bereits in den Historisch-politischen Blättern 1921 veröffentlicht.

1. Der Universalismus:[1] Hervorgerufen ward er politisch durch den Zusammenbruch nationaler Schranken und der städtischen Kultur. Volk rückte an Volk; dadurch wurde der Blick erweitert. In allen Menschen entdeckte man ein im großen und ganzen gleiches Denken und Empfinden. Der Volksbegriff weitete sich aus zum Menschheitsbegriff; statt der engen Stadt- und Ländergrenzen lag vor dem erstaunten Auge eine neue, unermeßliche Welt.

Dieser geographische und ethnologische oder historische Universalismus fand seinen philosophischen Ausdruck vornehmlich in der Stoa, welche alle Einzeldinge nur als Manifestationen der einen Urkraft begriff, die sich physisch als Äther, geistig als λόγος oder Weltseele darstellte.

2. Dem Universalismus korrespondierte der Individualismus.[2] Der Stütze des kleinen staatlichen Verbandes mit seiner eigenen spezifischen Kultur beraubt, mußte sich der Mensch auf sich selber stellen. Es ist die Stunde, wo das Ichgefühl, das sich einer Welt gegenüberstellte, in dem Menschen durchbrach und ihn individuell, persönlich, kosmopolitisch gestaltete. In Alexander d. G. und manchen Diadochen lernte man greifbar Macht und Bedeutung des Einzelnen kennen und schätzen.

Der philosophische Reflex des Individualismus zeigte sich, nachdem er vorher in den Sophisten, die den einzelnen Menschen zum Maße der Dinge machen und ihn gewissermaßen verabsolutieren,[3] einen radikalen Ausdruck gefunden, besonders in den Schulen der Stoiker, Kyniker und Epikureer, deren höchste Sorge nicht so sehr die große Weltspekulation als vielmehr das Seelenheil des Einzelnen war.[4] Was sie wollten, war eine „Anweisung zum seligen Leben" (Drews). Daraus ergaben sich höhere sittliche Anforderungen dem eigenen Selbst, besonders den Affekten und dem sinnlichen Teil gegenüber, und als Lebenszweck die Rettung bezw.

[1] Vgl. Wendland. S. 13 ff; Windelband, S. 146 f, 149 f; Barth S. 37 f. u. 40; Loofs, Leitfd., S. 28 ff; Réville, S. 9.

[2] Wendland, S. 19 f; Sdralek, S. 13 ff.

[3] W. Windelband, S. 75 f.

[4] W. Windelband, S. 136 f.

Erlösung und Vollendung des Individuums. Zugleich aber erwuchs auch aus dieser sittlichen Verfeinerung und aus dem Gleichheitsgedanken der Menschen das Band einer höheren sittlichen Gemeinschaft.[1]

3. Universalismus und Individualismus sowie die dadurch gesteigerten sittlichen Begriffe führten zu einer Revision des Volksglaubens und zu monotheistischen Tendenzen. In dieser Beziehung hatte allerdings seit langem die Philosophie vorgearbeitet.[2] Eröffnet hatte den Kampf gegen die Volksreligion Xenophanes im fünften vorchristl. Jahrhundert, indem er gegen Unsittlichkeit, Anthropomorphismus und Vielheit der Götter polemisierte. Der Zug zur Einheit ging dann weiter durch das Denken des Heraklit, des Parmenides, des Empedokles und Demokrit. Vollends unterwühlten die Sophisten mit ihrem Skeptizismus den Götterglauben und trugen so negativ zur Vereinheitlichung des religiösen Denkens bei. Ihnen waren die Götter entweder Menschen oder Naturkräfte. Dem Materialismus und Skeptizismus gegenüber erhob Anaxagoras das einheitliche Weltprinzip in seiner Lehre vom νοῦς zur Geistigkeit. Plato versittlichte dieses geistige Prinzip, indem er es mit der Idee des Guten identifizierte, und erhob es zur Weltursache und zum Weltzweck. Aristoteles sieht endlich darin die νόησις νοήσεως, den (persönlich) absoluten, selbstbewußten Denkgeist. Nachdem dann wieder diese Vorstellung in der Philosophie einem hylozoistischen Monismus und Skeptizismus gewichen war, wandelte sich im zweiten Jahrhundert v. Chr. und in der späteren Stoa der alte materialistische Monismus zu einer Art sittlichen Monotheismus (Seneca, Epiktet).

Ein religionsgeschichtliches Seitenstück hatte diese philosophische Konvergenz nach dem Monotheismus in dem Ausgleich asiatischer, ägyptischer, griechischer und römischer Kulte.[3] Der thrazische Gott Dionysos Sabazios

---

[1] Sdralek, S. 13 ff.

[2] Hatch-Preuschen, S. 126 f; Wendland, S. 61 ff; Windelband, S. 29 f, 69, 120 f; Koch u. Wecker, S. 36. f.

[3] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 27 ff; Réville, S. 45 f; Krebs, Das religionsgesch. Problem, S. 41 ff; Gruppe, II, S. 1560 ff; Wendland, S. 77 f.

kommt nach Phrygien und vereinigt sich dort mit Attis und Kybele. Der asiatische Mondgott Men wird von Attis absorbiert. Letzterer gewinnt mit Kybele unter den Kaisern eine sehr bedeutende Stellung. Als Sonnengott nimmt er zur Zeit des solaren Henotheismus in Rom die Göttergestalten des Adonis, Bacchus, Pan, Osiris und Mithra in sich auf. Er ist in seiner Vielgestaltigkeit die Offenbarung aller himmlischen Kräfte.

Magische Texte bezeugen klar auch eine Vermischung der jüdischen Theologie mit der anderer Kulte. So wird Dionysos Sabazios mit Jahve Zebaoth identifiziert. Kyrios Sabaoth (LXX) erscheint als Äquivalent für das barbarische Kyrios Sabazios. Jao (Jahve) Sabaoth oder Engelnamen finden sich oft mit Namen ägyptischer oder griechischer oder asiatischer Gottheiten zusammen.

Der persische Gott Mithra mit seiner Gefährtin Anahita wird im Westen mit Kybele ausgeglichen.

Das gleiche Los der Identifizierung mit anderen Gottheiten teilen die ägyptischen Götter: Serapis geht in Osiris über, weiter verschmilzt er mit Dionysos; Antinoos vereinigt sich mit Zeus, Pluto, Helios; Isis mit Demeter, Aphrodite, Hera, Semele, Jo, Tyche, Venus.

Dazu treten besonders seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. die syrischen Baale und gewinnen starke Verbreitung. Durch Syrien, wo sich die siderischen Mythen Babylons mit den vegetarischen einheimischen gemischt haben, kommt chaldäische Weisheit nach dem Westen: in Ägypten hat man seit der Ptolemäerzeit babylonische Astrologie. Die erste syrische Göttin in Rom ist Atargatis; sie kommt aus Babylon und wird zur Venus der Römer und zur punischen Gottheit Tanit. Die syro-phönizische Göttin der Fruchtbarkeit Astarte verwandelt sich in Venus und Aphrodite.

Diese Verschmelzung der einzelnen Göttergestalten, welche für den Gnostizismus von großer Bedeutsamkeit wurde, war möglich, weil hinter allen Typen die gleichen mythologischen Vorstellungen lebten: die Götter waren naturhaft, Prinzipien der Fruchtbarkeit, Personifikationen von Zeugungs- und Vegetationsprozessen. In allen empfand man

die gleiche göttliche Kraft; alle waren, wie die Stoa es philosophisch faßt, Manifestationen des Einen. So kam man auf zweifachem Wege zum monotheistischen oder henotheistischen Gedanken.

4. Doch es bleibt fast bei monotheistischen Ahnungen. Der Pessimismus, fußend auf dualistischer Grundlage, trübt die Reinheit monotheistischen Denkens. Dieser Pessimismus war einmal angeregt und genährt worden durch die philosophische Unsicherheit. Die Sophisten hatten der Erkenntnis die objektive Gültigkeit geraubt; Schule war auf Schule gefolgt; alle befehdeten einander.[1] Wo war Gewißheit? Wo religiöser Halt? Wie sollte man dem Skeptizismus begegnen? Die Volksreligion war durchbrochen, der alte Glaube erschüttert. Unaufhörlich boten sich fremde Kulte als allein heilbringend an. Ein ständiges Wogen ohne feste Punkte.

Dann waren es vor allem die Nöte und Wirren der vielen Kriege, die Drangsale zur Zeit der Diadochenkämpfe, die Erschütterungen aus der Endzeit der Republik, welche von einer anderen Seite her dem Pessimismus neue Nahrung gaben. So kam es zu einer großen geistigen Krisis. Man fragte nach dem Sinn des Lebens, der Seele und der Welt. Man sehnte sich aus diesem Elende nach einem besseren Dasein.

Schon einmal waren im Griechenvolke solche Stimmungen laut geworden; damals als im achten und siebenten Jahrhundert, in schicksalschwerer Zeit, die orphische Theologie aufkam, welche in ihrer pessimistischen Auffassung des Erdenlebens durch Askese und reinigende Weihen die Seele auf dem Wege der Seelenwanderung aus dem Kerker des Leibes zur ewigen Heimat zurückführen wollte.[2] Diese auf dualistischer Weltbetrachtung ruhende Bewegung wirkte dann, wenn auch manchmal nicht an der Oberfläche sichtbar, weiter. Abgesehen von der orphischen Grundlage pythagoreischer Ethik, lebte orphisches Empfinden in Plato

[1] Windelband, S. 165 f; Gruppe, II, S. 1642 ff; Loofs, Leitf., S. 32 f.

[2] Rohde, II, S. 103 f; Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus.

auf, der auf dualistischer Grundlage der aus dem Ideenreiche in die Sinnenwelt gefallenen Seele durch den Eros, die große Sehnsucht nach Erlösung, den Weg der Befreiung aus der Materie zeigt. Der so am Ende des perikleischen Zeitalters von Plato entworfene erkenntnistheoretische (A. Drews) Dualismus mit seinen ethischreligiösen Wertmotiven wurde erst wieder von den Neupythagoreern zum Mittelpunkt ihrer Weltanschauung gemacht.[1] Sie betonen den Wesensunterschied von Leib und Seele aufs entschiedenste. Sie erst haben die Distinktion Platos: „Immateriell-materiell", nach flüchtigen Versuchen bei Aristoteles — Aristoteles selbst hatte Gott und Geist und immateriell gleichgesetzt[2] — umgewandelt in den Gegensatz Geist und Materie. Damit verband sich unmittelbar ihre Lehre von der geistigen Verehrung Gottes als eines rein geistigen Wesens und die Askese, welche durch Waschungen und Enthaltsamkeit im Fleisch-,Geschlechts- und Sinnengenuß die Seele aus der Materie zu ihrem geistigen Urgrunde zurückführen will. Die Gottheit und somit der Geist wird zum Prinzip des Guten, die Materie zum Urgrund des Bösen. Alle Sündhaftigkeit besteht in der Neigung zur Materie.[3] Vielleicht vom Einflusse dieser Schule berührt, lehrt die spätere Stoa, ganz im Widerspruch mit ihrem metaphysischen Monismus, einen starken anthropologischen Dualismus. Schon Poseidonios leitete die Affekte aus unvernünftigen Seelenteilen, nicht aus dem ἡγεμονικόν her. Scharf akzentuiert ist dieser anthropologische Dualismus bei Seneca, Epiktet, Marc Aurel. Diese Männer alterieren denn auch den stoischen Gottesbegriff dahin, daß sie aus der stoischen Vorstellung nur die geistigen Merkmale beibehalten und die Materie als ein der Vernunft feindliches Prinzip ausschließen. So wuchs sich dieser Dualismus zum metaphysischen aus. Geist und Materie, Vernunft und Sinnlichkeit stehen sich als zwei Entitäten, als die Prinzipien von Gut und Böse gegenüber.[4] Derartige Gedanken sind weiter

[1] Windelband, S. 191.
[2] Windelband, S. 120.
[3] Windelband, S. 190 f.
[4] Windelband, S. 191.

bestimmend gewesen bei den Essenern und bei Philo, um dann in der Gnosis von grundlegender Bedeutung zu werden.

Besonders plastische, populäre Kraft gewann der Dualismus durch die nach dem Westen dringende persische Religion, vornehmlich in der Gestalt der Mithrasreligion. Letztere war ganz eingestellt auf den Gegensatz von Licht und Finsternis, welcher zugleich physisch, sittlich, ja metaphysisch empfunden wurde. Das ganze Sein ist ausgefüllt mit dem Kampfe des Lichten und des Finsteren; durch Pflanzen und Seelen geht ihre Antagonie hindurch bis hinein ins Jenseits. Das Neue an diesem Dualismus ist, daß das böse Prinzip dem guten als ebenbürtiger Rivale gegenübersteht. Solche greifbaren plastischen Vorstellungen packten die Masse und dünkten ihr die richtige Interpretierung dessen was sie persönlich und geschichtlich erlebte.[1]

Aber dieser Pessimismus bekam etwas unerträglich Hartes durch das astrologische Weltbild mit seinem Fatalismus. Es schien den Menschen in sein Verderben festzubannen. Der Mensch litt unter dem Gefühl, daß er der Materie verfallen war; das war sein Schuldbewußtsein. Die Astrologie, überzeugend auftretend als eine langerprobte Erfahrungswissenschaft, welche zugleich die Autorität der Theologie hatte, brachte nun die Gewißheit von der völligen, absoluten Abhängigkeit der Menschen von den Gestirnen und Elementen. Dieser Glaube stammte aus dem Orient, wo Religion und Kosmologie sich trübe mischten.[2] Hier hatte man das Göttliche seit langem vorzüglich mit den Sternen identifiziert. Diesen wurden dann weiterhin Helden samt ihren guten und bösen Eigenschaften gleichgesetzt. Und nachdem der Tierdienst in den Tempeln aufgegeben war, wanderten Löwe, Stier, Bär und Fisch etc. in die Sterne. Etwa seit 150 v. Chr. begannen sich diese Anschauungen im Westen, besonders in Italien zu verbreiten und brachten nun auch dem Olymp astronomische Bedeutung. Jupiter und Saturn wurden Planeten, veränderten dabei allerdings ihren Charakter.

In Griechenland verband sich diese Weltanschauung

[1] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 167 f; Réville, S. 82 f.
[2] Winkler, S. 9.

mit der stoischen Philosophie. Daraus entstand eine wissenschaftliche Theologie, eine „ideale Rekonstruktion des Universums" (Cumont-Gehrich). Zugrunde liegt dieser Auffassung der philosophische Gedanke, daß das Universum solidarisch ist. Als unerschöpfliche Energiequellen wirken die Gestirne auf die Welt und den Menschen, der ein Mikrokosmos ist, bei dem jedes Element Beziehung zu irgendeinem Teile des gestirnten Himmels hat. Die menschliche Seele, dieser aus Feuer geschaffene Geist, ist mit den göttlichen Gestirnen verwandt. Der Streit der Elemente und der Wechsel der Planeten spiegeln sich in Anthropologie und Moral. So ist das Menschenleben mit all seinem Elend fatalistisch bestimmt; es steht unter der Macht der εἱμαρμένη. An Stelle der Willkürherrschaft der Götter tritt die Notwendigkeit, die Gesetzlichkeit des Himmels.[1] Das Urprinzip, welches die Veränderungen der Elemente und den Gang der Gestirne regelt, ist die Zeit; sie wird mit dem Schicksal gleichgesetzt und muß daher in allen ihren Momenten genau beobachtet werden; denn jeder Augenblick führt eine neue Konstellation im Universum herbei. Das Universum besteht aus einer Reihe großer Weltjahre mit Sommer und Winter. Ersterer tritt ein, wenn alle Planeten in demselben Punkte des Krebses in Konjugation stehen, letzterer, wenn alle Planeten im Steinbock vereinigt sind. Ein solches Weltjahr beläuft sich nach Cumont-Gehrich auf 432000 Jahre.[2] Jedes ist ein genaues Abbild des voraufgegangenen; damit ist die ewige Wiederkehr aller Dinge, also auch der Lebensmühsal gegeben. Alle diese Gedanken und Vorstellungen kehren, wenn auch in etwas veränderter Form, in der Gnosis wieder.

5. Dieses Gefühl des Leidens, der Gefangenschaft und der fatalistischen Bestimmung riefen ein starkes Erlösungsbedürfnis und eine durchgreifende Jenseitssehnsucht hervor. Man wollte frei werden von dem Zwange der Materie, der Elemente und Gestirne mit allem Leid und aller Ver-

[1] Jeremias, S. 42 f, 76 f; Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 191 f, u. Cumont, Astrology and Religion; Wendland, S. 77. Vgl. auch Windelband, S. 150; Dieterich, S. 59 f, 78 ff.

[2] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 208 ff.

nichtung, welche sie zur Folge hatten; man wollte Entschränkung und Vergottung, ein seliges Leben in einem weltentlegenen Jenseits. Je mehr man aber unter dem Diesseits litt, desto weiter rückte man das Jenseits und die Welt des Geistes mit ihrem Gotte hinaus, damit keine Berührung beider Sphären und keine Befleckung der oberen durch die untere möglich würde. Schon bei Plato und Aristoteles war Gott ontologisch unerreichbar, — bei Plato selbst erkenntnistheoretisch nur durch den Eros, durch eine geistige Schau zugänglich, — während die Stoa ihn wieder ganz in das Diesseits zog. Nun aber wurde er der Welt völlig entrückt, und nicht nur überweltlich und unerfahrbar, sondern sein Wesen wurde jedes positiven Inhaltes beraubt, über jede Prädizierbarkeit, selbst über die Geistigkeit erhoben, so z. B. bei den Neupythagoreern. Ihre entgegenstehenden Prinzipien sind die Eins und die unbestimmte Zweiheit, welch letztere für das Unreine, Unvollkommene und Böse steht. Die Eins gilt oft als das Urwesen, welches den Gegensatz des Geistes und der Materie erst aus sich entläßt. Ersterer wird so zum Produkt der Gottheit.[1] Bei Philo ist Gott so hocherhaben, daß er völlig eigenschaftslos ist. Die hermetischen Schriften[2] bezeichnen Gott als namenlos, als den über alles Sein erhabenen Urgrund. Noch schärfer vielleicht ist diese Pointierung oder Verflüchtigung Gottes im Neuplatonismus. Plotin läßt Gott hinausragen über den Geist, welcher als das Eine, der das Viele schon in sich enthält, erst aus Gott hervorgegangen ist. Gott steht jenseits aller geistigen Welt, ist ohne Bewußtsein und Tätigkeit. Jamblichus und Proklus gingen noch über Plotin hinaus und überbauten selbst dessen Urprinzip noch mit einer höheren, völlig unaussprechlichen Eins.[3] Ihnen verdampft sich alles in einem mytizistischen Idealismus. Religionsgeschichtlich trug vielleicht zu dieser Negativierung des Gottesbegriffes auch die Theokrasie

[1] Windelband, S. 197 ff; Wernle, S. 370 f; Zeller, III, 2, S. 129 ff.

[2] Kroll, S. 12 ff.

[3] Zeller, III, 2, S. 468 ff, 745 ff, 852 ff; Windelband, S. 197 f; Harnack, DG., I, S. 808 ff; Drews, Plotin, S. 99 ff, 318; Drews, Monismus, S. 389 f. u. 425.

bei, welche jegliches bestimmte Wesen von der Gottheit immer mehr beseitigen und sie von allem Realen loslösen mußte.

Dabei konnte sich aber die Wissenschaft, oder was hier dasselbe ist, das religiöse Gemüt nicht beruhigen; es mußte durch Einschieben von Mittelwesen eine Brücke geschlagen werden vom Unendlichen zum Endlichen. Schon bei Plato findet sich der Versuch einer Vermittlung in seiner Lehre von den Ideen und dem Demiurgen. Im großen Stile unternahm diese Philo durch eingeschobene Zwischenmächte (s. Kap. I, § 5ı) deren Wesen jedoch nicht eindeutig ist. Bald faßte er sie mit den Neupythagoreern als Gedanken Gottes, als seine Offenbarung und als Inhalt der göttlichen Weisheit, bald mit Plato als von Gott verschiedene intelligible Urbilder, welche ihren Inhalt dem chaotischen Stoffe aufdrücken; sie sind dann zugleich weltbildend und welterhaltend. Bald auch erscheinen sie als personifizierte Engelmächte. So schwanken sie zwischen allgemeinen Begriffskategorien und selbständigen Persönlichkeiten, zwischen Wissenschaft und Mythus, was wir in der Gnosis immer wieder finden. Ihre Zusammenfassung ist der *λόγος*. Dieser ist auch seinerseits mehrdeutig; er ist als *λόγος ἐνδιάθετος* die zeugende Vernunftkraft Gottes und als *λόγος προφορικός* das Abbild Gottes, nicht ungeworden wie Gott, nicht geworden wie Geister und Menschen; er ist der kosmische, ethische und erkenntnistheoretische Mittler zwischen Gott und der Welt, der Sohn Gottes, der zweite Gott, Gott selbst als Lebensprinzip der Welt. So wurde zwischen Gott und Sinnenwelt eine Mittelwelt geschaffen, die allmählich vom Einen zum Vielen, vom Geistigen zum sinnlich Materiellen, vom Guten zum Bösen abstieg, und zwar so, daß die Zwischenglieder auch ihrerseits zugleich Ursache und Wirkung waren. Auf diese Weise konnte die Sinnenwelt vom höchsten Wesen abgeleitet werden.

Geschah die Verstrickung in die niedere sinnliche Welt durch einen Mittler und durch etappenreiches Absteigen, so lag der Gedanke nahe, auch die Erlösung zu fassen als vermittelt durch einen Erlöser und ein stufenreiches Aufwärts-

steigen, d. h. kosmogonisch-physisch.[1] Ähnlich hatte einst Plato unter Anwendung der pythagoreischen Zahlentheorie das Entstehen der Vielheit von Ideen und Dingen aus der göttlichen Einheit sich zu verdeutlichen gesucht, wobei Plato selbst die Eins für das Gute, das abgeleitete Viele dagegen für das Unvollkommene und das Schlechte hielt, während ein Teil seiner Schule umgekehrt im Anfang und Ausgange das Unzulängliche, Unfertige, im Endprodukt aber das Gute sah. Erstere Auffassung führte zur Annahme einer Emanation, d. h. eines kosmogonischen Prozesses, den wir begrifflich abgeklärt auf griechischem Boden bei Plotin und seiner Schule finden; letztere zur Aufstellung einer Evolution oder eines theogonischen Prozesses.[2] So kommt man zu einer monistischen Durchbrechung des Dualismus. Beide Formen derselben finden sich im Gnostizismus wieder, getrennt und vereint.

Zu einer ähnlichen, allerdings eher lokal zu nennenden Sublimierung der Gottheit war man, wenn auch auf ganz anderen Wegen, im Orient gekommen. Die astrologische Naturmystik hatte das All als ein Ganzes, als einen Organismus erschaut. Gott war als die Seele des Ganzen gedacht, welche sich bald im Wasser, bald im Feuer, bald sonstwie manifestieren konnte. Darum waren alle Elemente heilig. Zumeist indes enthüllte sich die Gottheit in den Gestirnen, vor allem in der Sonne. Aber die Phantasie rückte sie immer höher hinaus. Schließlich erhielt sie ihren Platz hoch über allen Planeten und Fixsternen und wohnte in einem ungeheuren Raume, der die Sphären aller Gestirne in sich schließt und die gesamte Welt ihrer Herrschaft unterstellt.

Von den Gestirnen stammt auch die Menschenseele. Und wie die Regelmäßigkeit des Gestirnlaufes Ewigkeit verkündet — dort gibt's kein Sterben, sondern nur ein stetes Sicherneuern —, die Ewigkeit der siderischen Gottheiten und vor allen Dingen der Allgottheit, deren Manifestationen sie sind, so verbürgen diese wiederum Unsterblichkeit

[1] Windelband, S. 202.
[2] Windelband, S. 202 f.

der Seele, welche von ihrer Abkunft ist und ihre Heimat beim höchsten Gotte hat. Von hier aus steigt die Seele abwärts durch die Planetensphären, wird mit einem Leibe umkleidet und in die Knechtschaft der Materie gebracht. Sie erstrebt ihre Befreiung vom Leibe und Rückkehr zu Gott, welche gute Geister befördern, böse hemmen.[1] In der Gnosis spielt dieser Gedanke eine wichtige Rolle.[2] Celsus berichtet, daß nach den Mithrasmysterien die Seele durch sieben Planetentore mußte. Beim Abstieg nahm sie an jedem die entsprechenden Eigenschaften an.[3] Der Abstieg ist ihre Menschwerdung, der Aufstieg ihre Erlösung.

So war der Seele nicht nur Unsterblichkeit garantiert, sondern lichtes Jenseitsleben bei Gott und den Gestirnen. Infolgedessen werden nun die elysischen Vorstellungen, für welche noch in Ägypten die Unterwelt der Raum war, in die höchsten Himmelsphären verlegt. Der Abstand zwischen der Wohnung des Höchsten und dem irdischen Dasein ist überbrückt durch die Zwischengötter der Planeten. Die Sonne ist ihre Beherrscherin; sie zieht an und stößt ab und bedingt dadurch sowohl den himmlischen Reigen, als sie auch das Leben des ganzen Universums bestimmt. Wie sie den Sternlauf regelt, so sendet sie in regelmäßigem Rhythmus von Emission oder Emanation die Seelen in die Leiber und läßt sie wieder zurückkehren in Form einer Absorption oder Evolution.

Unter den Kaisern eroberten diese Gedanken den ganzen Westen. Sie waren populärer als jede Philosophie, sicherer, weil älter und empirischer als sie, und brachten eine Ergänzung sowohl der griechischen Philosophie wie der Religion.[4] Denn auch nach griechischer Auffassung war die Geschichte nur ein Naturprozeß,[5] aber ein Naturprozeß, dem weder Religion noch Philosophie ein sicheres Ziel zu geben wußten. Der

[1] Wendland, S. 162 ff. [2] Cumont, L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs, in Revue de l'historie des religions 62 (1910) 119 f. und Anz, Entstehung des Gnostizismus, S. 9 ff.

[3] Wendland, S. 162 ff.

[4] Vgl. z. Ganzen: Cumont, Astrology and Religion; ferner Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., bes. S. 157 ff.

[5] Windelband, S. 212 f.

griechische Geist konnte bei seiner Vorstellung von der Beziehung zwischen Gott und Welt, derzufolge Gott bald evolutionistisch als Frucht der Weltentwicklung, bald als weltgestaltender Künstler betrachtet wurde, zu keinen befriedigenden Jenseitsvorstellungen gelangen.[1] Wohl war in den Mysterien die Unsterblichkeit der Seele gelehrt worden, wohl hatte Plato und auch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Aristoteles philosophisch die persönliche Unsterblichkeit der vernünftigen Seele vorgetragen. Aber diese Gedanken, die dazu dem Volke mehr oder minder fremd blieben, konnten das welt- und diesseitsmüde Geschlecht nicht befriedigen. Hier half nun der Orient. Schon die ägyptische Religion hatte mit ihren ausgeprägten bildhaften Jenseitsvorstellungen einen tiefen Eindruck gemacht. Dieser erhöhte sich durch die syrisch-babylonische Fassung der Jenseitshoffnung.[2] So kam es, daß sich das Denken allmählich intensiv auf die andere Welt hin orientierte. Der Eingang dorthin, die Erlösung, wird vorgestellt als ein die Kosmonogie auflösender Prozeß. Abstieg oder Emanation ist Werden, Rückkehr auf demselben Wege oder Evolution ist Erlösung. Diese Gedanken bemächtigten sich jetzt auch der griechischen Philosophie, besonders der alexandrinischen und neuplatonischen.

9. Diese Erlösungslehre war z. T. rationell, z. T. aus dem subjektiven Empfinden abgeleitet, aber sie galt als aus Offenbarung geflossen. Zu der Vernunft hatte der Mensch fast alles Vertrauen verloren, seine Sicherheit mußte definitiv anderswo verankert werden; er dürstete nach Glauben, Autorität und Offenbarung.[3] Nur was die Gottheit selbst enthüllte und offenbarte, das bot genügende Garantie. Die orientalischen Kulte aber traten auf mit dem Anspruch, uralte göttliche Wissenschaft zu sein; hier hatte man scheinbar Gottes Offenbarung und Wissenschaft zugleich, Welterklärung

[1] Ritter, S. 243 ff.

[2] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 118 ff, 147 ff.

[3] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 40, vgl. auch das ganze 2. u. 7. cap.; Wendland, S. 97 f; Gruppe, II, S. 1482 ff; Réville, S. 125 f, 143 f; Boissier, II, S. 444 ff; Windelband, S. 181 ff; Sdralek, S. 20 ff.

und Religion.[1] Weil aber im Orient die Kosmologie sich als Theologie und Lebensdeutung wußte, darum erscheint dort das Widerspruchsvolle des menschlichen und sittlichen Lebens nur als eine Folge des Widerstreits der Elemente. Die kosmogonischen Gegensätze gehen durch das ganze Sein und Werden hindurch und erklären alle Dualismen des höheren Lebens. Die Theologie gibt der Wissenschaft der Zeit die heilige Weihe, indem sie dieselbe als Offenbarung Gottes darstellt. Somit besteht die Offenbarung wesentlich in der Enthüllung der kosmischen Geheimnisse, in der Erkenntnis der Welt, der Götter und alles dessen, was da ist, und zwar zum Zwecke der Erlösung. Wer weiß, was die Dinge im Innersten zusammenhält, kann der Welt entrinnen.

Eine solche Offenbarung mußte in ihren Einzelheiten natürlich der wissenschaftlichen Rechtfertigung entbehren. Diese wurde ersetzt durch die subjektive Eindrucksfähigkeit des Offenbarungsinhaltes. So waren die Umstände gegeben zur Erzeugung der *γνῶσις*, Bedingungen, welche, vielleicht immer vorhanden, erst unter dem Druck der Frage nach dem Übel und der Erlösung von ihm wirksam wurden. Derartige Auffassungen verbreiteten sich mit dem neuen Weltempfinden nach dem Westen. Man verkündet Erlösung durch Offenbarung, durch mystisches Innewerden, durch gnostisches Wissen. Die Seele als Teil der Gottheit muß durch die Erkenntnis ihrer Herkunft den Weg zum Göttlichen zurückfinden oder durch Innenschau ihre Identität mit dem Unendlichen erfassen.[2]

7. Gewonnen wird diese Erkenntnis einmal durch Astrologie, welche sich umgibt mit dem Anspruche der Divination; dann aber besonders wird sie gefunden in alten Offenbarungen, aus denen man durch Allegorie herauslas, was man suchte.[3] Letztere ist ein geeignetes Mittel, eine überholte Vergangenheit mit der fortgeschrittenen Gegenwart zu versöhnen. Indem sie das Wirkliche und das historisch Gegebene in

[1] S. oben S. 10 Anm. 2. [2] Réville, S. 125; vgl. für verwandte Anschauungen in der griechischen Philosophie d. Windelband, S. 51 f.

[3] Wendland, S. 65 u. 77 f; Réville, S. 167 f; Hatsch-Preuschen, S. 41 ff; Gruppe II, S. 1588 ff; Windelband, S. 183 f.

Symbol und Bild auflöst, kann sie die Gegenwart in der Vergangenheit finden und so dem eigenen Gedanken die Sanktion einer göttlichen Offenbarung geben. Sie ermöglicht es, die heilige Hülle zu bewahren und unter ihr die eigenen unheiligen Gedanken zu verbergen. So vermag sie scheinbar Subjektives und Objektives zu einen.

Ausgebildet ist diese Methode schon bei Anaxagoras; er fand bei Homer eine symbolische Darstellung der Bewegung geistiger und sittlicher Kräfte. Von da an spielt die Allegorie eine große Rolle namentlich im ganzen religiösen Denken der Griechen. Die Sophisten deuteten die alten Götter als bildliche Naturkräfte, und die Stoa suchte auf ähnliche Weise natürliche und positive Religion zu einen. Vor allen Dingen blühte die Allegorie in den Mysterien, in der Theokrasie und im Neuplatonismus, welcher in den Mythen die tiefsten Offenbarungen sah. Philosophisch gestützt wurde diese Methode durch den platonischen Gedanken, daß nur das Geistige das Wirkliche, das Äußere die Hülle, das Unwirkliche sei, in Verbindung mit der stoischen Anschauung, daß hinter allen Erscheinungen nur der eine Geist oder die eine Kraft tätig sei.

Ähnlich wie die fortgeschrittene griechische Kultur zu ihren Mythen, stellte sich ein Teil der Diaspora-Juden zu ihren heiligen Schriften. Mit fremden Kulten, namentlich mit der griechischen Philosophie vertraut geworden, suchten sie, diese in ihren heiligen Schriften beglaubigt zu finden; dadurch vermeinten sie die Schätzung ihrer heiligen Bücher zu vermehren, da sie trotz ihres Alters doch schon die bewegenden Gedanken der Gegenwart enthielten. Das vornehmste Beispiel dieser Art ist Philo. Die heilige Geschichte wird ihm zu einer Methistorie der Ideen, faßbar bloß verwandtem Geist. Nur dem Geistigen redet die Offenbarung; diesem aber überall. Wie die Teilung von Geist und Sinnlichkeit durch den ganzen Kosmos geht, so scheiden sich auch die Menschen in geistige und sinnliche, empfängliche und unempfängliche, sehende und nichtsehende. Die Allegorie war gewissermaßen eine wissenschaftliche Theorie, mit deren Hilfe man physikalische und religiöse Lehren,

Mythos, Geschichte und Philosophie identifizieren oder doch versöhnen konnte.

Noch ein anderes Mittel gab es, trennende Gegensätze des geistigen Lebens auszugleichen, welches später in der Gnosis von großer Bedeutung wurde, die Methode, welche Plato den Mythen gegenüber handhabte, nämlich die Kritik, mit der man Mißliebiges und Unbrauchbares als falsch und ungiltig ausscheidet.

8. Eine Hauptpflegestätte für Offenbarung und Gnosis waren die Mysterien,[1] d. h. geschlossene religiöse Vereine, in denen wir Weiterbildungen der chthonischen Kulte zu sehen haben. Charakterisiert werden sie besonders durch ihren henotheistischen, mit dualistischen Vorstellungen gepaarten Gottesgedanken und durch das ausgeprägte soteriologische und eschatologische Interesse. Besonders wichtig waren für die Entwicklung der griechischen Religiosität die Mysterien von Eleusis. Hier standen im Mittelpunkte des Kultus die Vegetationsgottheiten Demeter und Kore. In ihnen feierte man Sterben und Auferstehen der Natur, nährte an ihrem Schicksal den Gedanken der Todesüberwindung und des Zusammenseins mit den Göttern in der Unterwelt.

Etwas anders geartet waren die in Verbindung mit fast allen orientalischen Religionen auftretenden Mysterien. Inhaltlich voll aufregender Darbietungen und Schauungen versetzen sie den Mysten in stürmische leidenschaftliche Unruhe. So wurde z. B. Dionysos mit wilden nächtlichen Umzügen durch Berge und Täler, durch enthusiastisch erregte Mänadentänze verehrt, wobei man die Gottvereinigung in heiliger Raserei suchte. Die hellenisierte Form seiner Mysterien stellen nach Chantépie de la Saussaye[2] die orphischen Mysterien dar. In diesen wurde der Dualismus zwischen Leib und Seele besonders schmerzlich empfunden, und stand die

---

[1] Anrich, Das antike Mysterienwesen; Wobbermin, S. 6 ff; Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen; Hatsch-Preuschen, S. 210 ff; Réville, S. 170; Rohde I, S. 202 f, II, 103 ff; Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel., S. 18 f; Gruppe II, S. 1495 f; Wendland, S. 164 f; Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., an vielen Stellen.

[2] Chantépie de la Saussaye, Bd. II., S. 351 f.

Spekulation über die letzten Dinge, über Wesen und Werden der Menschen im Vordergrund des Interesses. Damit einte sich eine heilige Kathartik, verbanden sich kultische Reinigungen von materieller Befleckung.

Der natürliche Tod befreit nicht vom Zwange der Materie und der Elemente; denn der nicht ganz geläuterten und im Leben von der Materie gänzlich abgesonderten Seele harrt nach dem Tode die Neuinkorporation, die Seelenwanderung. Materielles und Geistiges zu scheiden, dient vor allem die heilige Manie, die Ekstase. In ihr antizipiert man die Gottvereinigung und erfährt, wie die Seele dem ewigen Kreislauf entflieht und zur σωτηρία[1] gelangt. Diese Sicherstellung der Erlösung war die Grundlage aller Mysterien. Ihr Inhalt, sowie das Berauschende und Schreckhafte seiner Repräsentation nahm den ganzen Menschen gefangen, befriedigte das von den Lebensrätseln aufgeregte Denken und das heilsdürstende Gemüt und gab dem Willen mächtige Spannung.

Die Handlung vollzog sich in kultischen Reinigungen, oft in Verbindung mit strenger Askese; ferner in einer Einweihung, die nach langen Prüfungen und gemäß der Würdigkeit des Adepten in verschiedenen Graden erteilt wurde, um schließlich dauerndes Heil zu garantieren, endlich in der Epoptie. Letztere bestand in einer szenischen Darstellung der Kultsage, der zumeist ein astronomischer oder vegetarischer Mythus zugrunde lag: Leiden und Siege der Gottheit, in denen man die Schicksale der Seele symbolisch erschaute. Untergang und Auferstehung der Natur bildeten überall dasselbe Thema. Osiris, Attis, Adonis, Sabazios sind gestorben und auferstanden; sie haben sich aufgelöst in die Gegensätze der Welt, aber erstehen aus ihnen zu neuem Leben.[2]

Der Myste suchte, sei es potenziell in der Weihe, sei es aktuell in der Ekstase, Vergottung. Diese kann mehr

---

[1] Dieterich, S. 105.

[2] Nach Drews, Gesch. d. Monismus, S. 234, setzt Plato die Lebenskraft des Universums mit Zeus gleich und ist diese mit der Stofflichkeit verschmolzene Weltseele, die auch Dionysos heißen könnte, nichts anderes als eine Mysteriengottheit.

physisch roh oder mehr spiritualisiert mystisch gedacht werden. Und dementsprechend gestaltete sich auch die Art ihrer Verwirklichung verschieden. Sie vollzog sich einmal durch Vermählung mit der Gottheit oder durch den göttlichen Beischlaf;[1] dabei konnte sich der Gott vertreten lassen, und so kam man zu einer bloß innerlich empfundenen, aber doch äußerlich körperlich gedachten Vereinigung, oder es entwickelte sich irgendeine für die Nichteingeweihten unverständliche Symbolhandlung (so wurde von dem Mysten in den Dionysosmysterien eine Schlange durch den Busen gezogen zum Zeichen der Gottvereinigung). Weiterhin geschah die Verbindung mit dem Gott durch den Genuß des Gottes, vermittels des ihm geweihten Tieres oder anderer heiliger Speisen. Oder endlich ward sie bewirkt durch Taufriten, Taurobolien, welche einmal reinigten, dann auch Tod und Auferstehnng symbolisierten.

Diese hier erfahrbaren Erlebnisse ohne feste Umrisse waren dehnbar genug, um jedem Geschmack und Empfinden entgegenzukommen.

In diesem Erlösungsgedanken begegneten sich die Mysterien und die Philosophie der Kaiserzeit. Schon vorher hatten sich beide Richtungen in Plato berührt,[2] enger waren sie in Philo zusammengetreten, um sich endlich in der Gnosis und im Neuplatonismus voll und ganz miteinander zu verschmelzen.[3]

Ein besonderes Hilfsmittel der σωτηρία stellt die Magie dar. In Persien und Chaldäa war sie ein Glied der wissenschaftlichen Theologie und ein Komplementum der Astrologie. Letztere hatte den Sternenfatalismus gepredigt. Ihm zu entrinnen, ersann die Magie die Mittel. Dabei aber bleibt die Magie nicht stehen. Sie sieht Wechselbeziehungen zwischen Himmel und Menschen und allen Elementen, welche auf Grund der logischen Gesetzmäßigkeit, mit der alle Dinge aus dem Einen abgeleitet sind und ineinander wirken, Zauber-

[1] Reitzenstein, Die hellen. Mysterienrelig., S. 20 ff.

[2] Windelband, S. 101 ff.

[3] Harnack, DG. I, S. 808 ff; Zeller III, S. 664 ff, 774 ff, 882 ff; Drews, Monismus, S. 422 ff; Drews, Plotin, S. 315 ff.

kräfte an die Hand geben und den Blick in die Zukunft ermöglichen.[1] Makrokosmos und Mikrokosmos gehören zusammen und wirken ineinander. Wer das Wesen einer Sache kennt, ihren Namen weiß, ist ihrer mächtig. Ein geheimnisvoller Name gibt Gewalt über die Dinge; wer das richtige Wort wüßte, könnte das ganze All bewegen. Und als nun die Sternbilder mit mythologischen Göttern und Tieren zusammenwuchsen, da gab die Magie die Kraft der Geisterbeschwörung. Beim Aufstieg treten der Seele Planetenarchonten entgegen. Die Kenntnis des Wesens dieser Mächte und ihrer Namen oder das Vorzeigen bestimmter Symbole bezwingt sie. So wurde die Magie ein Teil des religiösen Kultus und galt als Offenbarung, Religion und Wissenschaft.[2] Wir werden sie als einen wesentlichen Bestandteil in der Gnosis wiederfinden.

Welches ist nun der einheitliche Sinn dieser tiefbewegten Zeit? Sehnsucht nach einer neuen universalen, individualen Erlösungsreligion. Von der drückenden Last des gebundenen Erdenlebens will der Mensch befreit werden und aufsteigen in eine transzendente Licht- und Geisteswelt, die sich ihm in der Offenbarung erschlossen hat.

§ 2. Die beherrschenden religiösen Typen der Zeit.

„Aber als die Zeit erfüllet war, da sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4,4). Die Zeit war erfüllt mit dem Hellenismus. Was die Antike gesucht, die Wahrheit und die Vereinigung des Menschen mit Gott, konnte sie nicht finden, weil sie das Verhältnis des Menschen im All und zu Gott nicht richtig zu bestimmen vermochte.[3] Die Philosophie hatte anfangs nur Natur ohne Geist, im Neuplatonismus nur mehr Geist ohne Natur. Die Religionen blieben stets in irgendeiner Form der Selbst- und Weltvergottung hängen. Während dem Judentum ein höheres Prinzip innewohnte, in dessen endlicher Verwirklichung die Erfüllung seines

[1] S. oben S. 21 Anm. 3.

[2] Cumont-Gehrich, Die oriental. Relig., S. 191 ff; Cumont, Religion and Astrology; Wendland, S. 77 ff; Gruppe II, S. 1588 ff; Réville, S. 127 ff.

[3] Drews, Plotin, S. 1 ff und 334 ff.

Wesens und Zweckes und seine Erhebung auf eine höhere Stufe über sich selbst hinaus lag, hatte das Heidentum kein solches, seine natürlichen Schranken sprengendes übernatürliches Prinzip erhalten. Es konnte darum mit seiner Geschichte nur sein innerstes Wesen enthüllen, und mit dieser Dokumentierung seines Wesens, als einer kosmologisch-naturalistischen Vergottung des unverklärten Diesseits, hatte es die Unfähigkeit seiner Natur bewiesen, aus sich selbst heraus zu einer Lösung des Lebens- und Religionsproblems zu gelangen. Darin lag die kulturgeschichtliche Bedeutung des Heidentums.[1] Es bedurfte des Eingriffes eines höheren Lebensprinzips. Vorbereitet war es darauf negativ durch die erkannten und gefühlten Schranken seines Wesens: Skeptizismus, Aberglauben, Sittenlosigkeit, Naturalismus; positiv durch die Sehnsucht nach einer neuen Religion, von der man erwartete (siehe oben § 1), daß sie 1. allgemeine Welt- und Menschheitsreligion sei, 2. den einzelnen Menschen persönlich in seinem innersten Wesen packe und befriedige, 3. eine Welt-, Natur- und Geschichtsdeutung gebe und den Menschen von der Unvernunft der Natur erlöse, 4. ein seliges Leben vermittle und eine Religion der Unsterblichkeit sei, 5. daß sie komme als eine Gottesoffenbarung mit vollster Sicherheit und Gewißheit, 6. daß sie predige den einen transzendenten Gott, den Gott, dem Welt, Natur und Geschichte gehört, dem wir verwandt sind, und der sich der Seinen erbarmt.

Diesem besten Verlangen der hellenistischen Zeit vermochte nur das Christentum zu entsprechen mit seinem transzendenten, vollkommenen, persönlichen Gotte, der aus freiem Entschlusse Schöpfer wird und die durch eigenes Verschulden gefallene Kreatur in freier Liebe erlöst und beseligt. Nur so konnte der Naturalismus mit seinen ungelösten Fragen und Schwierigkeiten überwunden werden. Aus sich selbst waren dazu die religiösen Kräfte des Hellenismus nicht

[1] Werner, Die Religionen, S. 708 ff; Wendland, S. 179: „Eine alte, reiche Kulturwelt im Sterben und in der Agonie, im Sehnen nach einer Neuschöpfung und Wiedergeburt, in einer nicht zum Ziele kommenden Unruhe des Gottsuchens, so stellt sich uns das niedergehende Heidentum dar."

imstande trotz aller zum Teil bewundernswerter Versuche, den Bann der Natur zu brechen; denn sie selbst waren nur naturhaft. Dies bezeugen die Neubildungen der Zeit, die als Konkurrenten des Christentums das religiöse Problem lösen wollten mit den im Hellenismus selbst liegenden Kräften. Die charakteristischsten Typen mögen hier kurz ins Auge gefaßt werden.

1. Im Vordergrunde stand der Kaiserkult.[1] Ursprünglich bei Persern und Ägyptern heimisch, gewann dieser Kult in der Kaiserzeit im Römerreich eine solche Bedeutung, daß er — wenn auch nur von Amts wegen — die in allen römischen Provinzen am meisten verbreitete Religion war. Letztlich war er aber nichts anderes als eine Vergötterung der unverklärten und unerlösten Natur in Menschenform, die Anbetung menschlicher, irdischer Machtherrlichkeit und Zivilisation. Der Kaiser galt als ein Erlöser, als ein Hort des Friedens und der Ordnung nach den Endzeiten der Republik, aber er erlöst nicht von Tod und Schuld. Es ist dieser Kult der Bankerott jeglicher Religion, weil er Menschen ohne Rücksicht auf sittliche Qualitäten vergottet; allerdings eine verständliche Kehrseite der heidnischen Anthropoisierung der Götter.[2]

2. Nach außen weniger dem Christentum gefährlich, nach innen aber der religiösen Sehnsucht der Zeit sehr entgegenkommend war der Neuplatonismus,[3] welcher das Heidentum in seinem Idealgehalt herauszustellen sich bemühte. Alle Dinge sind hier gedacht als Momente der absoluten Vernunft. Das Eine ist die Kraft und die Allmöglichkeit der Wirklichkeit; die verwirklichte Möglichkeit ist der *νοῦς*, Wirksamkeit und Wirklichkeit der Intellekt. Dieser ist der Inbegriff der Ideenwelt, Denken und Sein subjektiv und objektiv. Zu der Einheit der Ideen fügt die

---

[1] Harnack, Mission, S. 247 ff; Réville, S. 30; Wendland, S. 73 f, 91 ff; Gruppe II, S. 1499 ff; Boissier I, S. 122 f.

[2] Werner, Religionen, S. 709.

[3] Drews, Plotin und Drews, Monismus, S. 388 ff; Harnack, DG. I, S. 808 ff; Duchesne I, p. 548 ff; Windelband, S. 204 f; Zeller III, 2, S. 468 ff.

Weltseele die raumzeitliche Bestimmung. Die Materie ist grenzenlos und unprädizierbar wie das Eine; aber dieses liegt oberhalb, jene unterhalb aller Bestimmbarkeit. Die Materie ist das Nichtsein, das Prinzip des Entstehens und Vergehens, das Wechselnde und Böse. Die Individuen sind Teilfunktionen, Modi des Einen. Der Grund des Einzeldaseins liegt im Bösen, das seinem Wesen nach Mangel ist. Die Welt erscheint hier also aufgelöst in Seelenleben und panlogistisch gedeutet.

Neben dem Einen steht das Prinzip der Negation der Vereinzelung. Dieses muß überwunden, die Seele aus dem Einzeldasein zum All zurückgebracht werden auf dem Wege der Tugend, des Wissens und der Ekstase. Die späteren Neuplatoniker, wie Porphyrius, Jamblichus und Proklus, rekurrieren wieder mehr auf die positiven Religionen und Kulthandlungen, um der Seele Hilfe bei dem inneren Aufstieg zu bringen. Die von ihnen bedeutend vermehrten Zwischenstufen zwischen Endlichem und Unendlichem haben sie, wie die ältere Akademie und die Stoa, durch mehr oder minder willkürliche Allegorie mit den Göttergestalten der verschiedenen Religionen gleichgesetzt und so, was bei Plotin nur Modus und Funktion war, substanzialisiert und verselbständigt. Auf diese Weise wandelte sich ihre Metaphysik in Mythologie, die Erlösung in Theurgie.

Trotz der starken religiösen Akzente kommt auch der Neuplatonismus nicht über den Naturalismus hinaus; er wollte die antike Philosophie und Religion vollenden, und er enthüllte ihre Unmöglichkeit. Der Welt entflohen, verfiel er der Barbarei (Harnack).

3. Noch ein dritter Versuch mag kurz Erwähnung finden: der Mithraskult.[1] Hier genügt es, das Grundgefüge seiner Hauptgedanken bloßzulegen. Nach Plutarch[2] stand Mithras als Mittler zwischen Ormuzd, dem Gotte des Guten und des

[1] Gruppe II, S. 1591 ff; Duchesne, p. 545 ff; Dieterich, Eine Mithrasliturgie; Réville, S. 82 f; Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, bes. S. 95 ff, 116 f, 122, 128 f; Thiele-Gehrich, vergl. bes. II, S. 242,

[2] Plutarch, De Iside et Osiride (Moralia, ed. Bernadakis, Lpzg. 1889) Bd. II, S. 46 f.

Lichtes, und Ahriman, dem Gotte des Bösen und der Finsternis. Thiele-Gehrich schreibt über ihn: „Er ist der Lichthimmel bei Tage und bei Nacht, persönlich aufgefaßt der Gott, der das Licht bringt zu allen Zeiten und in allen Erscheinungen.“[1] Als Sonnengott, aus dem Felsen des Firmamentes geboren, kommt er nach dem Abendlande. Im Anfang der Weltentwicklung schlachtet er nach der Sage den Urstier. Diese Tötung ruft das reiche Naturleben, alle Fruchtbarkeit und natürliche Entwicklung ins Dasein. Mithras ist so Prinzip des Lebens und der Fruchtbarkeit. Er ist zugleich aber auch der Schützer der Moral, der mit dem lichten Prinzip gegen das Böse streitet.[2] Er geleitet die Seele nach dem Tode aufwärts durch die sieben Planetenwelten, an deren Toren böse Geister zu beschwichtigen sind.

Der naturalistisch-kosmologische Charakter ergibt sich namentlich sehr deutlich aus den Darstellungen auf den Kultbildern. Wir finden dort das Feuer unter dem Bilde des Löwen, den Erdgeist unter dem Bilde der Schlange, das Wasser symbolisiert durch einen Krug, die blasenden Winde durch mythologische Figuren. Weiterhin gehören zu den immer wiederkehrenden Motiven die Sonne, der Mond, die sieben Planeten und der Zodiakalkreis. Cumont-Gehrich sagt in den „Mysterien des Mithra“ (S. 134): „Die Apotheose der Zeit als erste Ursache und die der Sonne als ihrer sichtbaren Manifestion, welche die Wärme und das Leben auf der Erde erhält, waren hochphilosophische Konzeptionen. Der Kultus, den man den Planeten und den Sternbildern erwies, deren Lauf die irdischen Ereignisse bestimmte, wie den vier Elementen, deren unendliche Kombinationen alle Naturerscheinungen hervorbrachten, kam schließlich auf die Anbetung der Prinzipien oder wirkenden Kräfte hinaus, welche die antike Wissenschaft anerkannt hatte, und die Theologie der Mysterien war in dieser Beziehung lediglich die religiöse Verklärung der römischen Physik und Astronomie.“ So bleiben die religiösen Erneuerungsversuche des Hellenismus trotz allen Strebens nach Transzendenz an das Naturhafte gebunden.

[1] Thiele-Gehrich II, S. 242. [2] Réville, S. 82 f.

Damit erscheinen die Möglichkeiten naturalistischer Denkweise erschöpft. Der hylozoistische Kosmismus, der kosmisch-ethische Dualismus und der idealistische Emanatismus vermochten die Rettung und die Erfüllung der Sehnsucht nicht zu bringen. Es blieb also nur übrig die Erlösung der Natur durch eine wahre Übernatur. Dieses Problem fand eine zweifache Lösung: im Katholizismus einerseits, welcher die Natur interpretiert und erlöst auf Grund der Übernatur, und im christlichen Gnostizismus anderseits, welcher die Übernatur deutet aus der Natur heraus. Ersterer ist Christianisierung der Natur, letzterer Naturalisierung und Paganisierung des Christentums. Der Gnostizismus ist der Versuch, den Menschen die ersehnte Universalreligion zu geben durch eine Verbindung der zum Teil idealisierten Naturreligion mit dem Christentum, aber unter völliger oder doch teilweiser Entleerung des supernaturalen, geistigen Charakters des Christentums. Das Christentum galt auch der Gnosis als die Endoffenbarung aller Geheimnisse, als die Universalreligion; aber man sah es und nahm es nur auf mit den gewohnten naturalistisch-religiösen Kategorien.

Um das Wesen des christlichen Gnostizismus aufzuhellen, sollen vorerst die Elementarbestandteile des Gnostizismus überhaupt festgelegt werden.

§ 3. Der Gnostizismus als Produkt der hellenistischen Zeit.

Die Grundsubstanz des Gnostizismus setzt sich aus hellenistisch-synkretistischen Elementen zusammen und das sowohl in materialer wie formaler Beziehung.[1] Der Dualismus zieht sich durch alle Systeme hindurch, bald orientalisch im Sinne von entgegengesetzten metaphysischen Prinzipien, bald im Sinne der griechischen Philosophie abgeschwächt, so daß das negative Prinzip zu dem *μὴ ὄν* wird, welches sich bis in die Gottheit hinein erstreckt. Hier geht dann der Dualismus mehr oder minder in Pantheismus über, und der Weltprozeß erfolgt weniger durch Vermischung entgegen-

[1] Wernle, bes. S. 387 ff; Köhler, Die Gnosis; Koffmane, Die Gnosis; Lipsius, Der Gnostizismus; Baur, Die christl. Gnosis, S. 10 ff, 85 ff. Die näheren Belege bietet das Kapitel II vorliegender Schrift.

stehender Potenzen als durch Emanation. Der Dualismus wird physisch-ethisch empfunden. Er besteht in der Gegenüberstellung von Geist und Materie, Licht und Finsternis, Unendlich und Endlich, vom Unbeschränkten und Eingeschränkten, von Gutem und Bösem. Das Böse ist eine kosmisch-physische Potenz, die Welt ein Abfall. Darum überall Weltpessimismus, verbunden mit Erlösungssehnsucht (vgl. oben § 1).

Gott als das Unendliche wird negativ bestimmt; er ist so hoch erhaben, so sehr alles übersteigend, daß er durch kein positives Prädikat erreicht werden kann. Er ist der Überseiende, in jeder Beziehung unfaßbar und undenkbar. Die Vermittlung zwischen dem Unendlichen und Endlichen bilden die Äonen, bald Momente der inneren Selbstentfaltung Gottes, bald hypostasierte Eigenschaften und Begriffe, bald mythisch-astrale Gestalten, die abwärtssteigend immer mehr depotenziert werden, bis sie in die Endlichkeit übergehen. Die Weltbildung liegt in den Händen niederer Geister oder eines Demiurgen, wie schon vorher bei Plato und Philo, wenn auch bedeutend modifiziert.

Die Erlösung geschieht durch Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen, des Geistes zum Geiste, des Lichtes zum Lichte; ist bald mehr kosmisch-physisch, bald mehr ethisch, bald mehr logisch als Geistesentfaltung und Selbstbewußtwerden bestimmt. Sie ist Sache des Einzelnen. Wo sie kosmisch-astral gedacht ist, findet sie ihren Abschluß im Aufstieg der Seele durch die Sternenwelten, deren Beherrscher die Mysterien überwinden. Eine eigentliche Eschatologie gibt es nicht. Der Weltprozeß endet durch Trennung des unnatürlich Verbundenen oder durch das volle Selbstbewußtsein des sich entfremdeten Geistes.

Die Materie ist der Sitz des Bösen; überall fühlt man ihren Zwang und die Sehnsucht, von ihr frei zu werden. Darum Haß gegen die Materie, der sich in strenger Askese sowohl wie in Libertinismus äußern kann.

Die religiösen Gedanken orientieren sich am Synkretismus, am Heiden-Juden-Christentum; dazu kommt die Philosophie. Die Allegorie schafft den Ausgleich, löst Natur

und Geschichte in Begriffe auf und findet, was sie will. Aber alles ist Offenbarung, göttliche Autorität, mag sie genommen sein aus anonymen oder pseudepigraphischen Büchern des alten Orient, oder aus antiken Mythen, Privatoffenbarungen, oder auch aus den hl. Schriften des A. T. und N. T.

Die Organisationsform der Gnostiker ist, abgesehen von den Markioniten, nicht die Kirche, sondern die Schule und der Kultverein.

Wie die Mysterien lehrt die Gnosis die kosmischen und astralen Geheimnisse, offenbart das Wesen der Götter und Menschen, zeigt die Wege des Entstehens und der Erlösung; sie übergibt Sakramente, Mysterien zur Ausrüstung für den Aufstieg der Seele, vermittelt die Kenntnis des Zaubers, welcher Macht über die Dämonen gibt. — Das ist, abgesehen von der auch synkretistisch modifizierten Person Christi und einigen anderen christlichen Elementen, das Grundgerüste des Gnostizismus. Er enthält im wesentlichen nichts anderes als die Elemente der hellenistischen Naturreligionen: Pessimismus, verstiegenen Idealismus, kosmisch-physische Erlösung, Mysterien, Magie: ganz der Geist und die Stimmung des Hellenismus (s. oben § 1).

Daß aber trotzdem der Gnostizismus als eine besondere geschichtliche Größe sich über das Niveau des Hellenismus heraushebt, hat seinen Grund 1. darin, daß er ein geschlossenes System herausarbeitete, eine alle Lehrstücke umfassende Dogmatik, während die übrigen religiösen Gebilde des Hellenismus es nicht zu einem allumfassenden greifbaren Lehrgebäude brachten; 2. daß er ein universales System war, das alle Religionen und die Philosophie in sich verarbeitete, bald Verwandtes durch Synkrasis mit sich vermischte, bald Reales und Historisches durch Allegorie verflüchtigte, bald Fremdartiges durch Kritik ausschied; 3. daß er sich mit dem Christentum verschwisterte und dadurch an Tiefe, Reichtum und Sicherheit gewann; 4. daß er sich ein eigenes bestimmtes Formalprinzip schuf. Die Lehrsätze, Anschauungen wechseln von Schule zu Schule, vom Lehrer zum Schüler, aber die Stimmung, die Richtung, die γνῶσις als Erkenntnisprinzip, blieb sich ziemlich gleich. Jedoch

auch dieses war eine hellenistische Frucht, hervorgebracht durch Ermattung des intellektuellen Könnens, durch die Not der Zeit, durch Synkretismus (s. oben S. 16 f.). Im Gnostizismus wurde indes diese Erkenntnisart, die auch sonst vorhanden sein mochte, ihrem Umfange nach verengt und dem Inhalte nach mehr durchgebildet.[1]

Wir finden das Wort Gnostiker zunächst als Parteinamen einer kleinen Sekte; diese gehört den Ophiten an, von welchen Hippolyt berichtet, daß sie auch allgemein Gnostiker hießen. Nach den Philosophumenen ist dies die Selbstbezeichnung der Naassener;[2] auch bei Celsus ist der Name Selbstbenennung einer Partei. Dann erweitert er sich und umgreift alle die Gruppen, die sich selbst vornehmlich nach Gründern und Schulen nennen, und die insonderheit das große geschichtliche Gebilde darstellen, das wir mit dem herkömmlichen Namen als christlichen Gnostizismus bezeichnen. So umspannt bei Irenäus in dem Buche gegen die Häresien dieser Name schon die Gesamtheit der in dem Werke bekämpften Sekten, und mit Recht, denn allen eignet mehr oder minder die gleiche geistige Haltung.

Welches ist nun der Inhalt dieser Bezeichnung, formal, d. h. erkenntnistheoretisch bestimmt? Zum Verständnisse ist eine geschichtliche und inhaltliche Analyse nötig. Nach Reitzensteins Forschungen, welche durch Norden in etwa korrigiert sind,[3] gehört zu *γνῶσις* als Objekt *θεοῦ*. Es bedeutet das Wort dann das innere mystische Schauen und Ergreifen Gottes auf Grund von Offenbarung. Es ist das ein Zentralbegriff der orientalisch beeinflußten hellenistischen Literatur, vornehmlich der hermetischen.[4]

---

[1] Krüger, Gnosis, S. 728 ff; Weiße, Die christl. Gnosis; Weingarten, S. 460 f; Reitzenstein, Die hellen. Mysterienrel., S. 112 f; Norden, S. 87 ff; Schmitt, Die Gnosis; ders., Was ist Gnosis?

[2] Philos. V 11 (p. 176_{60} f): *ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ὀνομάζοντες*. Philos. V 23 (p. 216_{21} ff): *οὗτοι δὲ ἰδίως οἱ πάντες γνωστικοὺς ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦσι, τὴν θαυμασίαν γνῶσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ καταπεπωκότες*. Vgl. auch Epiphan., Haer. 25_2, 27_1, 37_1 u. a.

[3] Norden, S. 63 f, ferner 83 ff u. 97 ff.

[4] Norden, S. 65: „Die hermetischen Schriften beweisen besonders die Existenz einer vorchristlichen Gnosis." Vgl. auch Kroll, bes. S. 350 ff.

Die *γνῶσις* ist nicht allen zugänglich; sie ist eine Gabe von oben, eine besondere Qualifizierung, eine innere Erleuchtung, welche uns über die Welt und das Gotteswesen aufklärt und dadurch dem Geiste Ruhe gibt, daß er sich mit Gott eins fühlt.

Γνῶσις ist also Wissen, aber kein empirisch gewonnenes Wissen, wenn auch sein Inhalt durch Lebenshaltung und Erfahrung wesentlich modifiziert ist. Es ist kein rationelles, logisch deduziertes Wissen, sei es in Verbindung mit Erfahrung, sei es losgelöst von ihr. Es ist vielmehr intuitives Schauen, poetisch-phantastisch-schöpferische Vision. Da nach gnostischer Auffassung Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann, so setzt die *γνῶσις* ein eigenes Organ voraus: das gottverwandte *πνεῦμα*. Durch die *γνῶσις* kommt dann eigentlich nur zum Bewußtsein, was man schon vorher unbewußt besessen hat. Das *πνεῦμα* ist entweder von Anfang an da und scheidet dadurch seine Träger metaphysisch von den anderen Menschen und bedarf eigentlich nur mehr der Erweckung;[1] oder es ist Erwerb oder Geschenk, welches erst zur vollkommenen Menschennatur hintritt; oder aber es ist in allen vorhanden, kommt aber nur in einem Teil zur Entwicklung. Weil das *πνεῦμα* vom Wesen Gottes ist, vermag es Gott und die Dinge von innen zu sehen, es erkennt die Reiche des Daseins vom Höchsten bis zum Tiefsten, es erschaut alle Geheimnisse des Seins und des Werdens.[2] Ist dem Menschen diese Erkenntnis aufgegangen,

[1] Philos. V. 9 (p. 174_{21} f) sagen die Nassener: *ἡμεῖς δ' ἐσμὲν . . . οἱ πνευματικοί.* Epiphan., Haer. 37_7: *τὸ δὲ τάγμα τὸ πνευματικὸν ἑαυτούς λέγουσι, ὥσπερ καὶ γνωστικούς.* Iren., Adv. haer. I 6_2: *αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντες τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσι.*

[2] Philos. V 10 (p. 176_{57} ff): *μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείζω, τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ γνῶσιν καλέσας παραδώσω.* Die Naassener nennen sich Gnostiker *φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν.* Der Anfang der Vollkommenheit ist die *γνῶσις ἀνθρώπου,* ihr Ende und ihre Vollendung die *γνῶσις θεοῦ;* vgl. Philos. V 6 (p. 132_{69} f). Nach Philos. VII 26 (372_{20} ff) behaupten die Basilidianer, *ἡ σοφία ἐν μυστηρίῳ λεγομένη* sei, daß man wisse: *τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὤν, τίς ἡ υἱότης, τί τὸ ἅγιον πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὅλων κατασκευή, ποῦ ταῦτα ἀποκαταστα θήσεται.* Vgl. auch Philos. VII 27 (bes. p. 376_7 ff) u. Clem. Al., Exc. ex Theod. 78.

dann hat er seine Identität mit der Gottheit begriffen. Er ist zu seinem innersten tiefsten Selbstbewußtsein durchgedrungen. Damit hat alles andere, die Natur und die Materie, ihre Macht über ihn verloren. Er hat sie in ihrem Nichts erschaut und ist nun erlöst. So hat die γνῶσις nahe Verwandtschaft mit der Mystik. Aber der Mystiker schaut immer nur unverwandten Auges auf das Ziel, bis er der Welt entronnen, mit ihm geeint ist. Der Gnostiker sieht vor allen Dingen Prozesse, das Entstehen und die Erlösung.[1] Er ruht mit seinem Seherauge auf den einzelnen Stationen und Etappen des Gott-Welt-Gott-Prozesses und macht darüber seine Spekulationen.[2]

Darum löst sich ihm alles, Natur und Geschichte, in diese Prozesse auf: alles ist Station und Etappe auf diesem Wege. Wie er das Einzelne schaut und mit seiner Schöpferphantasie gestaltet, hängt von seiner subjektiven Disposition ab. Kommt er vom sinnfälligen Eindruck und vom unreflektierten Erleben, wird er die Welt und Gott kosmisch-physisch-dualistisch-mythisch sehen. Hat sich der Gedanke diesen mythischen Fiktionen durch philosophische Reflexionen entzogen, wird der Gnostiker das Gott-Welt-Drama mehr logisch phänomenalistisch denken, wenn auch der Form nach immer noch dem Mythos unterworfen, da das ahnende Schauen dem begrifflich-definierenden Denken vorauseilt. Jedesmal aber projiziert er sein subjektives Erleben und dessen ahnungsvolle mythologische Deutung in das Objektive, in das All. Ihm wird daher alles zum Symbol, sei es zum kosmisch-physischen, sei es zum ethisch-spiritualistischen. Darum ist die γνῶσις fast stets mit Allegorie verbunden. Mit deren Hilfe will sie in Astrologie, Mythus, Geschichte und Religion den Beweis für ihr Schauen finden. Sie möchte nicht nur zur Gottvereinigung oder zum vollen Selbstbewußtsein kommen, sondern auch die Vermittlung und Genesis dieses

[1] Lasson, S. 21 f.

[2] Tertull., De praescr. haer. 7: Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur; iidem retractatus implicantur: unde malum et quare, et unde homo et quomodo? et quod proximo proposuit Valentinus, unde Deus? Vgl. oben S. 31 Anm. 2.

Bewußtseins sehen. So verflüchtigt sich dem Gnostiker das Wirkliche zum Schatten und Zeichen. Die Armen an Geist werden freilich vor lauter Symbol und Bild das Symbolisierte nicht mehr gefunden haben.

Die γνῶσις ist weiterhin ein nicht überall gleicher Zustand; sie kennt Grade und Steigerungen, bleibende und vorübergehende. Sie kann bestehen in einer reingeistigen Schau, welche zum Zustand geworden ist, sie kann zeitweilige Erhebungen ekstatischer Art haben, sie kann völlig entgeistigt sein und herabsinken zum Wissen sinnloser Zauberworte. Vollendet ist sie erst nach Ablegung der letzten irdischen Körperform. Sie hat nur ein Interesse, die Erlösung, und sie allein kann Erlösung geben; darum fällt alles unter den Begriff γνῶσις, was der Erlösung dient, z. B. Freveltaten bei den Libertinisten,[1] und was zur γνῶσις führt, dient auch der Erlösung.

Eigentlich müßte das πνεῦμα, wo es einmal vorhanden ist, aus sich selbst zu den entsprechenden Schauungen kommen. Aber es ist sich zum Teil selbst entfremdet, zum Teil durch Materie verdunkelt; darum bedarf es der Erneuerung. Wo das πνεῦμα nicht ist, da ist erst recht fremde Hilfe vonnöten. Diese kommt einmal durch Offenbarung, welche oft in hl. Büchern niedergelegt ist, teilweise auch noch bis zur Gegenwart fortdauert,[2] dann aber auch durch

---

[1] Philos. V 16 (190$_{88}$ ff.); Epiphan., Haer. XXVI 13 soll die Seele den oberen Mächten antworten: ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκπανταχόθεν καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλ' ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ. ἐγὼ γάρ, φησιν, τῶν ἀνωθέν εἰμι. Darauf wird die Seele entlassen. Vgl. auch Epiphan., Haer. XXXVIII 2, ferner Iren., Adv. haer. I 31$_2$.

[2] Philos. V 10 (p. 176$_{58}$ f), IX 13—17 u. a., Iren., Adv. haer, I 14$_1$. Sie haben eigene Propheten; vergl. z. B. Barcoph u. Barcabbas bei den Basilidianern (Epiphan., Haer. XXVII 2 u. Euseb., KG. IV 7$_{5-8}$), Martiades u. Marsanes bei den Ophiten, Philumene bei Apelles u. a. Sie haben außer dem A. T. u. N. T. eigene prophet. Bücher, z. B. 7 Bücher Seth, ein Ev. Mariae, ein Ev. der Eva, des Judas, Thomas, Philippus u. anderer Apostel; Apokalypsen des Adam, Abraham, Zoroaster, Nikotheus u. s. f; Apostelgesch. von Petrus, Johannes, Thomas u. a.; Hymnen z. B. von Bardesanes. Vgl. das II. Kap. vorliegender Untersuchung, ferner Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apokrypha II 1 u. 2; Liechtenhahn, Die pseudepigraphische Literatur, S. 222 ff. u. 286 ff.

Geheimtradition, welche von Jesus und den Aposteln hergeleitet wird,[1] endlich durch den Empfang der Mysterien, welche *γνῶσις* erteilen oder sie vertiefen und erweitern.[2]

Hier hat die *γνῶσις* schon einen Bund mit der Magie geschlossen und ist ihres geistigen Charakters z. T. entkleidet. Völlig materialisiert erscheint sie da, wo sie nicht mehr so sehr auf die Erkenntnis der Erd- und Himmelssphären, des Wesens Gottes und der Menschen sich erstreckt, als auf das Erlernen und Wissen von Namen der astralen Dämonen, auf die Kenntnis von Psephen, Symbolen und Zauberworten, auf den richtigen rituellen Vollzug der Mysterien, auf das Hersagen von undeutbaren schrecklichen Worten und Gebeten, deren akkurate Persolvierung die Macht über die Dämonen und kosmischen Reiche gibt.[3] Auch hierin ist die *γνῶσις* ein Produkt und ein genaues Spiegelbild der Zeit, Tiefsinniges und Absurdes miteinander verbindend.

---

[1] Nach Iren., Adv. haer. I 25_5 soll Jesus s. Aposteln und Jüngern im geheimen besondere Lehren gegeben haben, welche sie nur den Gläubigen u. Würdigen anvertrauen dürften. Iren., Adv. haer. I 30_{14} teilt Jesus nach seiner Auferstehung seine tiefsten Geheimnisse nur wenigen mit. Die Offenbarungen der Jeûbücher und der Pistis-Sophia sind solche geheime Mitteilungen. Vgl. auch Philos. V 24 u. Epiphan., Haer. XXIV 5. Außerdem finden sich bei den Gnostikern bes. apostol. Lehrer, auf welche sie ihre Meinungen zurückführen. So wollte Valentin einen Schüler des Paulus, Theodas, gehört haben, Basilides den Glaukias, einen angebl. Dolmetscher des Petrus; Basilidianer wie Valentiner beriefen sich auf Matthias. Vgl. Clem. Al., Strom V 17_{106}, VII 13_{82}, Philos. V_7 (p. 134_{78} ff. u. a.).

[2] Pistis-Sophia, p. 206 f: Wer das Mysterium Ineffabilis empfangen hat, wird selbst dies Mysterium. *μυστηριον* illud cognoscit, quapropter caligo facta sit et quapropter factum sit lumen . . . quapropter chaa facta sint et quapropter factus sit *θησαυρος* luminis etc.

[3] Iren., Adv. haer. I 24 5 u. 6; Epiphan., Haer. 21_4: *ὀνόματά δέ τινα οὗτος ἐπιτίθεται Ἀρχῶν τε καὶ Ἐξουσιῶν, οὐρανούς τε διαφόρους φησί, καθ' ἕκαστον δὲ στερέωμα καὶ οὐρανὸν δυνάμεις τινὰς ἐξηγεῖται καὶ ὀνόματα βαρβαρικὰ τούτοις ἐπιτίθεται. μὴ ἄλλως δὲ δύνασθαι σώζεσθαί τινα, εἰ μή τι ἂν μάθοι ταύτην τὴν μυσταγωγίαν καὶ τὰς τοιαύτας θυσίας τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων — προσφέρειν κ. τ. λ.* Nach Pistis Sophia trug Jesus, als er zum ersten Male in den Himmel auffuhr, ein Lichtgewand, auf welchem die Namen aller Wesen, der himmlischen und überhimmlischen Gebiete, durch die er gehen sollte, verzeichnet waren. Durch den Anblick dieser Namen gerieten die Weltherrscher in Schrecken (p. 1[illegible] bei Schwarze — Petermann).

Eine wesentlich tiefer stehende Erkenntnisform ist dem Gnostiker die πίστις; sie ist die geistige Form der seelischen, pneumalosen Menschen. Der Pistiker bleibt am Historischen, Sinnlichen haften und kommt nicht zur rechten Erkenntnis des Geistes. Er ist darum der Erlösung nicht fähig, es sei denn, was einige Gruppen zugeben, daß die πίστις zur γνῶσις werden könnte.

Der Gnostizismus tritt als eine Zeitstimmung, als eine große Bewegung auf. Weder seine Stifter noch die Stunde seiner Geburt kann festgelegt werden, höchstens vermag man Schulhäupter namhaft zu machen. Die durch den Synkretismus entfesselten Kräfte schufen ihn, von ihnen hatte er Wesen und Eigenart.

§ 4. Der vorchristliche Gnostizismus als naturalistische universale, transzendentale Offenbarungs- und Erlösungsreligion.

Sicher ist indes wohl, daß es einen vorchristlichen Gnostizismus als universale, transzendentale Offenbarungs- und Erlösungsreligion gab, wenn er auch in seiner Gesamtheit nicht greifbar ist. W. Köhler schreibt: „Die Existenz vorchristlicher gnostischer Gemeinden, d. h. Religionsgemeinschaften, in denen die Gnosis Zentralbegriff war, wird nicht bestritten werden können“[1] und Norden: „Die hermetischen Schriften beweisen besonders die Existenz einer vorchristlichen Gnosis“[2]. Einige Gebilde dieser Art sind noch verhältnismäßig deutlich: einmal der Mandäismus, dann die samaritanische Gnosis, besonders die synkretistische Theologie des Simon Magus, die in mehreren widerspruchsvollen Darstellungen vorliegt. Ich gebe hier eine kurze Skizze der uns überlieferten Systeme, um zu zeigen, wie selbständig, in sich vollendet und abgeschlossen der Gnostizismus dasteht, ohne Berührung mit dem Christentum, und wie naturalistisch seine wesentliche Haltung ist.

Die auf den Mandäismus[3] bezüglichen Dokumente

[1] Köhler, S. 12.

[2] Norden, S. 65.

[3] Brandt, Die mand. Relig.: Bousset, Hauptprobleme, an mehreren Stellen.

sind inhaltlich so divergierend, daß ein einheitliches System zu konstruieren nur schwer möglich ist. Dazu unterlag der Mandäismus vielen historischen Einwirkungen; er verquickte sich mit persischen, syrischen, jüdischen und christlichen Elementen. Hier wird er nur so weit berücksichtigt, als er ein vorchristlich-gnostisches Gebilde darstellt.

Seine Grundauffassung vom Dasein ist dualistisch: das Lichtreich und das Reich der Finsternis stehen als physisch-metaphysische Gegensätze einander gegenüber. In ersterem wohnt der Lichtkönig. Neben ihm finden wir eine Reihe anderer beherrschender Himmelswesen, deren gegenseitiges Verhältnis nicht klar wird. Die Finsternis ist der Ort des Bösen; sie umfaßt viele grenzenlose Welten. Hier wohnt der König der Finsternis. Er ist androgyn, hat Löwenkopf, Schlangenleib und Adlerklauen; in jeder Beziehung erscheint er häßlich und schrecklich. Neben ihm gibt es ungezählte Geschlechter und Dämonen, deren Wesensart ebenfalls wild, abstoßend und grausam ist. Diese niedere Welt kämpft gegen das Lichtreich.

Mandâ d'Hajê, mit welchem als wirkender Kraft, als Erlöser innerhalb der Erdenwelt, sowie als erhöhtem Heros, der gefeierte Hibil Ziwa identisch ist, tritt ausgerüstet mit Kleid, Stab, Krone und Gürtel aus dem Lichtreich seine Höllenfahrt an, um die Mächte der Finsternis zu bezwingen. Dadurch kommt es zur Weltschöpfung. Dabei sind die bösen Mächte den guten dienstbar. So behält die Finsternis eine gewisse Macht über die Welt, ohne daß diese schlecht wäre.[1] Sieben Kräfte, gezeugt aus dem Geist der Finsternis, der Ruhâ, schaffen auf Geheiß des Ptahil, der vornehmlich bei der Schöpfung dem Mandâ d'Hajê gute Dienste leistete, den Leib des ersten Menschen, Adam, welcher jedoch noch nicht aufrecht zu stehen vermag. Die Seele kommt aus dem Lichtreich auf verborgenen Wegen in den Leib. So ist auch das Menschenwesen dualistisch gespalten und gehört

[1] Neben diesen polytheistischen Gedanken begegnen uns auch monotheistisch gerichtete. Die Welt erscheint dann als das Werk des einen wahren Gottes, in dem das Böse nicht wesenskonstitutiv ist, sondern eine sekundäre Ableitung erfährt.

zwei entgegengesetzten Welten an. Infolge ihrer Verbindung mit dem Leibe hat die Seele viel zu leiden vom Reich der Finsternis, besonders da die Ruhâ und die Sieben fortwährend darauf sinnen, sie zu verderben. Mandâ d'Hajê erhält Auftrag, den Menschen in die wahre Religion einzuführen. Die Sieben aber bringen die falschen Religionen in die Welt. Die Geschichte der Menscheit hat nun zu ihrem Inhalt den Kampf der Ruhâ und der Gestirngeister — denn das sind die Sieben —, welchen diese gegen die wahre Religion führen. Sie wollen einen falschen Messias schicken, damit er alle Menschen betöre. Mandâ d'Hajê steigt ein zweites Mal nieder, um die falschen Religionen zu zerstören.

Hier ist die Religion, wie der Name sagt, — Mandâ = Gnosis, Mandjâ = Gnostiker — wenigstens teilweise auf eine heilige, geoffenbarte Erkenntnis gestellt. Das Wissen gibt die Macht über die Dinge; darum wird der Mensch von Mandâ d'Hajê auch in den Geheimnissen der Schöpfung und der Elemente unterrichtet. Damit hängt zusammen die Pflege magischer und astrologischer Künste. Alles das dient wohl dem Schutze gegen die Macht des Bösen. Desgleichen soll die Askese als die Beherrschung der Sinne den Menschen isolieren von der Verderbnis der Welt.[1]

Die Taufe, in Verbindung mit welcher man eine Stirnsalbung gibt, eine heilige Speise und einen heiligen Trank reicht, wird mit lebendigem Wasser gespendet; sie ist das Zeichen der Zugehörigkeit zum Leben für das Diesseits und Jenseits.

Die Urreligion, welche von Anfang an da ist, ist auch die wahre Religion; sie gilt es, rein zu erhalten.

C. Kessler setzt den Mandâ d'Hajê mit Marduk, dem babylonischen Vermittler zwischen Licht und Finsternis, dem Weltschöpfer und Erlöser von der Gewalt der finsteren, bösen Urmacht, dem Chaos-Ungeheuer Tiamât, in Parallele.[2] Brand findet in dem Erlöser die philosophisch-allegorische Umdeutung des altbabylonischen Mythus von Ištars Höllenfahrt und ihre Befreiung durch Uddusunamir. Eine andere

[1] Brandt, Die mand. Relig., S. 93.

[2] Kessler, Die Mandäer, S. 155 f, bes. S. 182.

ausdrückliche Bezeichnung für den mandäischen Erlöser ist Urmensch oder Erster Mensch. Sie kommt der wichtigsten Erscheinungsform des Mandâ d' Hajê in der Welt der Sinne, dem Hibbil Ziwa, besonders zu. Eigentlich hat die mandäische Religion keinen Erlöser, sondern nur einen Offenbarer, dessen Offenbarung allerdings zur Scheidung des Geistes von der Materie dient, also erlösend wirkt. Letztere ist keine geschichtliche Tat. Wie der Erlösungsmythus des Manichäismus[1] und das Herabsinken des Urmenschen vom Himmel sowie seine Erlösung im Mythus des Poimandres,[2] fällt auch die mandäische Offenbarung und Erlösung in die Urzeit.

Die gnostische naturalistische Struktur des Systems tritt deutlich hervor: Erlösung durch *γνῶσις* und Magie auf dualistisch-kosmogonischer Grundlage; Kampf zwischen Licht und Finsternis, als Inhalt der Weltgeschichte.

Hier liegen viele verwandte Züge mit den späteren gnostischen Systemen, besonders mit dem Elchasaitismus vor. Die ältesten Systeme der Gnosis stehen dem Lande der Mandäer auch lokal sehr nahe.

Ein vorchristlicher Gnostizismus ist weiterhin der samaritanische.[3] In dem seit langem stark-synkretistischen Samaria scheint die außerchristliche Gnosis ihre erste Berührung mit dem Christentum gehabt zu haben. Hier sowie im ganzen syro-phönizischen Gebiete waren synkretistische Vorstellungen zu Hause und hatten zu seltsamen Religionsbildungen geführt.[4] Als Vorläufer der christlichen Gnosis machen die Kirchenväter besonders den Dositheus, den Simon Magus und den Menander namhaft.[5]

Nach Origenes[6] hielt sich Dositheus für den von Moses

---

[1] Kessler, Mani, Manichäer, S. 206 ff, u. ders., Mani, Forschungen.

[2] Reitzenstein, Poimandres, S. 332, ferner S. 48 ff, u. 81 ff; vgl. auch Bousset, Hauptprobleme, S. 166 ff. u. a.

[3] Hilgenfeld, Die Ketzergesch., bes. S. 149 ff. u. 163 ff.

[4] Freudenthal, bes. S. 92 ff. u. 133 ff.

[5] Iren., Adv. haer. I 23_2 u. 4 f; Epiphan., Haer. 23_1, Philastrius, Haer. 31 u. 32, Theodoret, Comp. I 2 f; Euseb., KG. IV 7_8 f.

[6] Orig., C. Cels. I 57_{26} f: *ἠθέλησε . . . Δοσίθεος πεῖσαι Σαμαρεῖς, ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωυσέως Χριστός.*

verkündeten Messias und für den Sohn Gottes.[1] Er trat auf nach dem Tode des Täufers mit einem Weibe Luna und dreißig Schülern, in denen man das Symbol für die Tage des Mondumlaufs erblickte.[2] Die alttestamentlichen Propheten verwarf er, weil sie nicht im heiligen Geiste geredet hätten (Ps. Tertull., Adv. haer. 1). Dabei verlangte er strengste Askese, verbot Fleischgenuß und Ehe (Epiphan., Haer. XIII).

Hier liegt also eine vom Judentum etwas übertünchte dualistisch orientierte Naturreligion vor.

Dositheus wird von Simon abgelöst. (Pseudoclem. Rec. I 54). Die historische Tradition über letzteren ist sehr widerspruchsvoll. Wir folgen bei der Darstellung zunächst hauptsächlich Irenäus.[3] Nach Justin (Apol. I. 29) war er ein Selbstvergötterer; er galt als die große Kraft Gottes (Act. 8_{10}), als der über alles erhabene Vater, welcher unter jedem Namen angerufen werden könnte (Iren., Adv. haer. I 23_1). Mit einer gewissen Helena zog er umher, welche er für seine *ἔννοια*, für die erste Vorstellung seines Geistes ausgab.[4] Sie ist zu denken als das dem Endlichen zugekehrte und schließlich in dieses versinkende Göttliche. Als diese *ἔννοια* Simons Willen erriet, stieg sie in die niederen Regionen und erzeugte Engel und Mächte, welche ihrerseits die Weltschöpfer sind. Da diese aber nicht als Kinder irgend jemandes gelten wollten, hielten sie ihre Mutter, die *ἔννοια*, zurück und behandelten sie mit Schmach (Iren., Adv. haer. I 23_2), damit sie nicht mehr zum Urvater zurückkehren konnte. Dieser blieb ihnen ganz unbekannt. Eingeschlossen in die Materie, wanderte nun Helena von Leib zu Leib. So war sie z. B. in der trojanischen Helena, um derentwillen der Krieg geführt wurde. Schließlich landete sie nach vieler Erniedrigung im Bordell zu Tyrus. Auf sie zielt die Erzählung vom verlorenen Schaf im Evangelium (Iren., Adv. haer. I 23_2).

[1] Orig., C. Cels. VI 11_{18} ff: *ἐπεὶ ὁ (Σίμων) μὲν ἔφασκεν αὐτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ . . . ὁ δὲ (Δοσίθεος) καὶ αὐτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ.*

[2] Pseudoclem. Rec. II 8: unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videbantur.

[3] Vgl. Adv. haer. I 23_{1-4}.

[4] Bei Epiphan., Haer. 21_1 heißt sie *πνεῦμα ἅγιον, προύνικος.*

Bei Epiphanius (Haer. XXI 2) wird Prunikos-Helena (Prunikos nach Epiphan., Haer. XXV 4 gleich Begierde) vom Vater herabgesandt, um die weltschöpferischen Archonten durch ihre Schönheit zu verlocken und sie so ihrer Kraft zu berauben und ihr widerspenstiges Wesen zu brechen.

Nach Irenäus stieg dann der Urvater selbst in Simon hernieder, um die Helena zu befreien und dem Menschen durch die Erkenntnis seiner selbst das Heil zu bringen. Er kam, ähnlich den Mächten und Kräften, um sie zu täuschen,[1] als Mensch, ohne Mensch zu sein (Iren., Adv. haer. I 23_3), litt in Judäa als Sohn, ohne zu leiden, erschien in Samaria als Vater und offenbarte sich den übrigen Völkern als Hl. Geist (Iren., Adv. haer. I 23_1). Wer seine Offenbarung annahm, wurde schießlich gerettet vom Zwang der Engel, erlöst ohne Werke (Iren., Adv. haer. I 23_3); denn Gut und Böse ist von den Engeln erfunden zur Knechtung der Menschen. Diese Engel inspirierten ebenso die Propheten, darum ist auch ihnen nicht zu glauben (Iren., Adv. haer. I 23_3).

Magie und Zauberei spielten bei Simons Anhängern eine große Rolle (Iren., Adv. haer. I 23_4, Epiphan., Haer. XXI 4, Tertull., De anima c. 57). Nach Cyprian (De rebaptismo c. 16) hatte Simon eine magische Taufe mit wunderbarer Feuerwirkung als Weihe des Erleuchteten.

Hier haben wir, ohne irgendwelche erhebliche Berührung mit dem Christentum, die wesentlichen Elemente der Gnosis: Transzendenz Gottes, Zwischenmächte, einen allerdings sehr gemäßigten Dualismus, Selbstentfremdung Gottes, Pessimismus, Erlösung durch Offenbarung und Magie. Vom Hintergrund her leuchtet noch die Gestirnreligion durch. *Ἔννοια,* bald Tochter, bald Gattin Simons, wird direkt Luna genannt (Pseudoclem. Rec. II 8). Vom Monde sagt Plutarch: daß während die Sonne die Repräsentantin der Kraft, der Mond Repräsentant der Vernunft sei.[2] Die weltschöpferischen

[1] Tertull., De an. 34; Epiphan., Haer. 21_1.

[2] Plutarch, *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* cap. 41: *τῷ μὲν ἡλίῳ τὸν Ἡρακλέα μυθολογοῦσιν ἐνιδρυμένον συμπεριπολεῖν, τῇ δὲ σελήνῃ τὸν Ἑρμῆν· λόγου γὰρ ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πληγαῖς ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα.* Pseudoclem. Rec. II 12: Lunam . . . esse sapientiam.

Engel erinnern an die weltbeherrschenden Planeten anderer Systeme. Physikalische, philosophische und theologische Auffassungen greifen ineinander. Der Geist versinkt in die Materie, er wird gerettet durch Erkenntnis, welche ihm vom Urgeiste gebracht wird. Es handelt sich um den Abfall des Endlichen vom Unendlichen und seine Rückkehr zu ihm. Der Abfall oder die Trennung vollzieht sich kosmogonisch, wobei die Weltschöpfung schon durch niedere Mächte ohne Wirkung des höchsten Gottes erfolgt und Gott selbst unbekannt bleibt. Die Erlösung und Versöhnung verläuft geschichtlich in Form der drei großen Religionen: Samaritanismus, Judaismus und Heidentum, welche im Grunde eins und dasselbe, nur verschiedene Formen sind, in denen der Geist zu sich selbst zurückkehrt. Die eine Gottheit wird unter mannigfachen Namen verehrt. Wie in Simon die große δύναμις Gottes sich darstellt, so liegt diese keimhaft in jedem und wartet nur der Entfaltung. Es ist derselbe Gottesgeist, der durch alle Individuationen zur Identität mit sich selbst zurückstrebt — wie wir sehen, ein Naturprozeß, der mit dem Christentum nichts zu tun hat.

Ähnlich, nur dem Christentum äußerlich schon näher gerückt, ist das System Simons nach der Darstellung in der pseudoklem. Literatur. Hier ist Simon der „Stehende",[1] die höchste Kraft Gottes, welche über dem Weltschöpfer steht, identisch mit Christus, dem Parakleten, ja mit Gott selbst.[2] Seine Begleiterin Luna stammt vom Himmel; sie ist die Erzeugerin von allem und gilt als die Weisheit.[3] Gesetz und Schöpfung rühren von einem unvollkommenen Weltschöpfer her (pseudoklem. Rec. II 53, 54). Auch der Judengott

[1] Pseudoclem. Rec. I 72, sagt Simon: se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine, Christum, et virtutem summam excelsi Dei, qui sit supra conditorem mundi. Vgl. auch Rec. II 8 f.

[2] Bei Hieronymus, Comment. in Matthaeum cap. 24_5 (bei Migne, Patr. lat. 26, S. 183) werden Simon diese Worte in den Mund gelegt: ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. In den Pseudoklem. Rec. II 9 sagt Simon: Adorabor ut Deus, publice divinis donabor honoribus. Vgl. auch Rec. I 72.

[3] Rec. II 12: Lunam vero, quae secum est, esse de superioribus coelis deductam eandemque cunctorum genetricem asserit esse sapientiam

gehört zu den weltschöpferischen Mächten (Rec. II 39). Weder er, noch Moses, noch Jesus erkannten den höchsten Gott (Rec. II 49). Die Seelen sind zwar vom guten Gott; aber sie wurden gefangen herabgeführt in diese Welt. Hier geschieht also der Fall mehr an den Seelen selbst (Rec. II 57).

Simon, der „Stehende", bringt die Erlösung[1] und befreit den Geist aus seinem Gefängnis, dem Leibe.[2]

Nach Ps.-Klemens (Hom. II 25) beschäftigte er sich auch mit allegorischen Deutungen der heidnischen Mythen; das paßte zu seiner *γνῶσις*, welcher sich der Geist überall enthüllt.

Eine philosophische Schullehre des Simonianismus gibt Hippolyt in seinen Philosophumenen (VI 7—18 u. X 12) nach der dem Simon zugeschriebenen *Ἀπόφασις μεγάλη*.[3] Hier fehlt Helena — Ennoia. Die Wurzel alles Seins ist eine unendliche Macht,[4] welche in Anlehnung an die Stoa auch als Feuer erscheint (Philos. VI 9 p. 236_{67} ff.). In sich beharrend heißt sie das unfehlbare Schweigen, und sofern sie eingeht in den Weltprozeß, hat sie den Namen Vater (Philos. VI 18 p. 250_{24} ff.). Indem die Gottheit in den Weltprozeß eintritt, entfaltet sie sich syzygienweise in sechs Weltpotenzen. Dieselben haben eine ideale und eine reale Seite, eine logische und kosmogonische. Das Sichtbare ist die Erscheinung des Verborgenen, das Verborgene das Wesen des Sichtbaren. Die erste Reihe wird gebildet durch *νοῦς* und *ἐπίνοια*, *φωνή* und *ὄνομα*, *λογισμός* und *ἐνθύμησις* (vergl. auch Theodoret, Comp. I 1). Nach der realen Seite entfaltet sich die Gottheit in *οὐρανός* und *γῆ*, *ἥλιος* und *σελήνη*, *ἀήρ* und *ὕδωρ* (Philos. VI 12 p. 240_{34} ff, VI 13, VI 18). In diesen Differenzierungen liegt die ganze unendliche *δύναμις* nur potentiell (Philos. VI 12 p. 240_{37} f.).

[1] Rec. III 47: quia ego sum filius Dei stans in aeternum, et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam.

[2] Rec. II 58 heißt es vom Leibe der Seele, er sei omnibus tenebris tetrius und omni luto gravius.

[3] Diese *Ἀπόφασις μεγάλη* wird auch in der Naassenerlehre Philos. V 9 (p. 168_{29}) erwähnt. Das System der Naassener u. Peraten hat Ähnlichkeit mit den in diesem Buche vertretenen Anschauungen.

[4] Philos. VI 9 (p. 236_{74}) u. VI 18 (p. 252_{85} ff.): *δύναμις ἀπέραντος*.

Die Gottheit geht durch den Weltprozeß ihrer endgültigen Gestaltung entgegen. Darum findet sich in der Welt das Ewige, das Göttliche, der Anlage nach; und ist diese Anlage durchgebildet, dann ist die Welt als Frucht gleich der ungewordenen und unbegrenzten Kraft.[1] Insoweit die Gottheit in den Weltprozeß eingeht, heißt sie auch *ἑστώς, στάς, στησόμενος* (Philos. VI 12 p. 240_{48} f, VI 18). *Ἑστώς* wird sie genannt, während sie noch vor und über der Weltbewegung steht, fest in sich gegründet; *στάς*, wenn sie in den Weltprozeß eingetreten ist, im Fluß des Werdens steht und auf den Gewässern dahinfährt; *στησόμενος* ist ihr Name, insofern sie den Weltprozeß zu Ende führt. Hat sie diesen Prozeß zum Abschluß gebracht, dann ist sie die Weltfrucht, die selige *δύναμις*;[2] d. h. die Gottheit entfaltet sich zur Welt und kehrt durch den Weltprozeß zu sich selbst zurück als Frucht der Weltentwicklung. Das Resultat ist der selbstbewußte Gottesgeist (Philos. VI 17 p. 250_{14} ff.).[3]

Die Persönlichkeit des Simon ist hier gänzlich verschwunden. Er ist sublimiert zu dem sich selbst in Welt- und Menschheitsgeschichte verlierenden und suchenden Geist.

Dieser Prozeß umgreift alle Menschen; denn in jedem ist potenziell das Ewige und harrt der Ausprägung (Philos VI 9 p. 236_{79} f.).

Diese Ausprägung erfolgt im Gnostiker; er ist darum ein *ἐξεικονισμένος* und kann zur unendlichen Kraft sprechen:

[1] Philos. VI 16 (p. 248_{67}): *πάντα οὖν, φησί, τὰ ἀγεννητά ἐστιν ἐν ἡμῖν δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ. ἐὰν δὲ οὖν τύχῃ τοῦ λόγου τοῦ προσήκοντος καί διδασκαλίας ... οὐκ ἔσται ἄχυρα καὶ ξύλα τὰ γεννώμενα πυρί, ἀλλὰ καρπὸς τέλειος ἐξεικονισμένος, ὡς ἔφην, ἴσος καὶ ὅμοιος τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπεράντῳ δυνάμει.*

[2] Philos. VI 17 (p. 248_{83} ff.): *τρεῖς γάρ, φησίν, εἰσὶν ἑστῶτες, καὶ ἄνευ τοῦ τρεῖς εἶναι ἑστῶτας αἰῶνας οὐ κοσμεῖται ὁ γέννητος ὁ κατ' αὐτοὺς ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος, ὁ καθ' ὁμοίωσιν ἀναπεπλασμένος τέλειος ἐπ [ουράνιος], κατ' οὐδεμίαν ἐπίνοιαν ἐνδεέστερος τῆς ἀγεννήτου δυνάμεως γενόμενος. τουτέστιν ὃ λέγουσιν· Ἐγὼ καὶ σὺ ἕν, πρὸ ἐμοῦ σύ, τὸ μετά σε ἐγώ. Αὕτη, φησί, ἐστὶ δύναμις μία, διηρημένη ἄνω κάτω, αὐτὴν γεννῶσα, αὐτὴν αὔξουσα, αὐτὴν ζητοῦσα, αὐτὴν εὑρίσκουσα, αὐτῆς μήτηρ οὖσα, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγατήρ, αὐτῆς υἱός, μήτηρ πατήρ, ἓν οὖσα ῥίζα τῶν ὅλων.*

[3] Man vgl. neuplaton. u. deutsch-idealistische Gedankengänge.

„Ich und du sind eins, vor mir warst du, nach dir bin ich" (Philos. VI 17 p. 248_{88}).

Hier vollzieht sich die Erlösung noch ohne jeglichen göttlichen Eingriff. Sie ist kein bestimmter einzelner Akt in der Geschichte, sondern die naturgemäße Fortsetzung des kosmischen Prozesses. Es handelt sich um die Geschichte des Geistes oder der Urkraft, welche durch das kosmische Sein hindurch muß und erst durch die Negation der einzelnen Weltformen den Weg zu sich selbst findet: der endliche Geist oder das Endliche überhaupt löst sich im Unendlichen auf.

Philosophisch gesehen, haben wir einen Pantheismus vor uns, aufgebaut aus stoisch-materialistischen und neuplatonischen Elementen. Wiederum liegt also ein gnostisches System ohne jeden christlichen Einschlag, ein reiner Naturprozeß vor. Zugleich sehen wir hier schon den Reichtum an Wandlungsmöglichkeiten innerhalb der Gnosis, ohne daß das innere Wesen irgendwie alteriert wird: bald tritt das Mythologisch-Bildliche, bald das Philosophische mehr in den Vordergrund; bei dem Simon des Irenäus ringt beides noch miteinander. Aber auch schon hier ist der Naturmythos von der Ehe zweier Naturgötter sublimiert und vergeistigt: *Ἔννοια,* die Vorstellung Gottes, geht in Form einer Seelenwanderung durch die Leiber, bis Simon sie erlöst. — In der *Ἀπόφασις μεγάλη* entäußert sich ebenfalls die Gotteskraft oder der Gottesgeist. Er verliert sich an die Materie, überwindet diese und findet sich selbst wieder. Inhaltlich ist diese Darstellung gleich der ersten. Immer handelt es sich um die Naturgeschichte des Geistes oder der Urkraft und überall schimmert der Naturmythos durch.

Auch der Schüler Simons, Menander, mag noch kurz erwähnt werden. Nach seiner Theologie ist mit dem unbekannten Urvater die *ἔννοια* verbunden, von welcher die weltschöpferischen Engel stammen (Iren., Adv. haer. I, 23_5). Menander selbst ist der Erlöser von der Welt und ihren Schöpfern; er ist von Gott gesandt und bringt durch Taufe und Zauberkünste den Gläubigen *γνῶσις,* Erlösung, Auferstehung und ewige Jugend (vgl. Tertull., De anima c. 50, Epiphan., Haer XXII, 1).

Wir sehen, die Spekulation Menanders geht über das simonianische Schema nicht hinaus; daß die Erlöserrolle von Person zu Person wechseln kann, enthüllt charakteristisch das naturalistische Wesen des Systems.

§5. Verschmelzungsversuche zwischen Gnosis und Christentum.

Wenn aber die frühesten gnostischen Gebilde naturalistisch-synkretistisch sind, so konnte es zwischen ihnen und dem Christentum nur auf Kosten einer Wesensänderung entweder der Gnosis oder des Christentums zu einer Verbindung kommen. Letzteres geschah. Das Christentum wurde vom Gnostizismus vergewaltigt. Die Möglichkeit dazu lag besonders in dem gnostischen Formalprinzip, welches vermöge der mit ihm verbundenen allegorischen Methode alles Gegebene, auch das Gegensätzliche, sich assimilieren konnte. Der Gnostizismus hat ja die Tendenz, überall seinen Geist oder die Geschichte seines Geistes, sein Leiden und sein Erlöstwerden zu sehen. In dieser Beziehung mußte ihm das A. T. und N. T. tiefen Eindruck machen; das A. T. als Offenbarungsreligion, in der alles auf göttlicher Mitteilung beruhte, und der Geist Gottes mit dem Menschengeiste rang; vor allem aber das N. T., in welchem alles auf Sünde, Erlösung, Freiwerden von der Welt und ewiges Leben eingestellt war. Nirgendwo hatte, was die Seele des Gnostizismus und seine Sehnsucht ausmachte, einen so gewaltigen Ausdruck gefunden wie hier. In Christo war der Erlöser leibhaftig erschienen, hier war der Sinn der Welt entschleiert. Aber das Auge des Gnostikers sah alles nur in den gebrochenen Farben der γνῶσις. Er fühlte das Verwandte der erlösenden Kraft, aber nicht den fundamental verschiedenen Inhalt.

Die Verbindung mit dem A. T. und N. T. vollzog sich im einzelnen nun so, daß die Gnosis bezüglich des A. T. besonders an synkretistische Auflösungen anknüpfte, im N. T. dagegen verwandte oder gleichklingende, aber inhaltlich verschiedene Ausdrücke und Gedanken in seinem Sinne deutete.

Im Judentum waren es besonders drei Erscheinungen, welche für die Verknüpfung der Gnosis mit dem A. T. in Betracht zu ziehen sind.

1. Die Spekulationen Philos[1]. Von Poseidonius, der neben stoisch-platonischen auch orphisch-pythagoreische und orientalische Elemente zu einem System zusammenschloß, und von den hellenischen Mysterien beeinflußt, schuf Philo aus dem Judentum eine mystische Religions- und Offenbarungsphilosophie, welche formal und inhaltlich als ein Vorläufer der Gnosis betrachtet werden kann. Geist und Sinne trennt er durch eine große Kluft. Gott ist so transzendent, daß er eigenschaftslos ist. Ergriffen wird er überintellektualistisch, in visionärer Ekstase. Neben ihm besteht die ewige Materie als Prinzip des Bösen. Die unendliche Kluft beider Prinzipien wird überbrückt durch vermittelnde Glieder, die einerseits mit den biblischen Engeln und griechischen Dämonen, anderseits mit platonischen Ideen und den stoischen, die Welt durchwirkenden Ausflüssen der Gottheit Ähnlichkeit haben und darum, wie schon oben (S. 12 f) bemerkt, sehr vieldeutig sind.

Die beiden Grundprinzipien, das geistige und materielle, ideale und sinnliche, durchdringen Welt und Leben, Natur und Geschichte. Das wahre Wesen des Menschen ist das *πνεῦμα*, oder wie die Platoniker und Stoiker der Zeit sagen, der *νοῦς*, ein Ausfluß der reinen geistigen Gottheit. Der Leib ist das Grab der vor ihm existierenden Seele und die Quelle aller Übel. Daher muß strenge Askese geübt werden. Dem Geistträger wird Gott durch sich selbst inne, den anderen wird er durch Geister und Engel kundgetan. Die untere Welt ist ein Spiegelbild der oberen. Überall prägen sich Ideen aus. Welt- und Menschheitsgeschichte sind im tiefsten Wesen Ausprägungen der Idee, Verwirklichungen des Geistes. Je mehr nun die Ideenbetrachtung Hauptsache wurde, desto mehr mußte der historische und positive Charakter des A. T. zurücktreten und zum Symbol verblassen. Die *γνῶσις* lag im Keime vor, sobald man das Gegebene in Geist verflüchtigte. Das Judentum wurde so seines eigentümlichen nationalen Charakters grundsätzlich beraubt. Zur offenen Häresie konnte

[1] Lipsius, Der Gnostizismus, S. 41 ff; Baur, Die christl. Gnosis, S. 36 ff; Friedländer, Der vorchristl. jüd. Gnostizismus; Bousset, Die Relig. d. Judent., S. 411 f; Schürer, S. 831 ff; Zeller III 2, S. 385 ff; Loofs, Leitf. d.DG., S. 62 ff; Windelband, S. 183 f, 191 f, 201 ff.

die Richtung aber erst kommen, sobald man den Wortlaut der Offenbarung, was Philo noch nicht tat, fallen und nur die geistige Deutung gelten ließ.

2. Die zweite Brücke zum Gnostizismus war die theologische Spekulation der palästinensischen Rabbiner. Wie im Abendlande durch die Philosophie, so war das Judentum in Palästina teilweise zwar auch durch die griechische Philosophie, dann aber besonders durch die Berührung mit fremden Religionen infolge des Exils und die sich dadurch bildende theologische Spekulation im Inneren einer Zersetzung preisgegeben. Es kommt hier vor allem in Betracht das Streben der Rabbiner, das Sichtbare an Gott von seinem unsichtbaren Wesen abzutrennen, um ihn selbst immer mehr zu sublimieren. Der Gottesbegriff wurde belebt und bereichert, indem Eigenschaften Gottes als Hypostasen gedacht wurden. Auch die Formen der sichtbaren Erscheinung Gottes wurden personifiziert und bis zu einem gewissen Grade verselbständigt; es bildete sich dadurch eine Stufenleiter vom Unfaßbaren zum Faßbaren. So wurden z. B. hypostasiert Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die Herrlichkeit Gottes, der Wagen Gottes, der Metatron, Philos *δυνάμεις*.[1] Die Engellehre erhielt eine reiche Ausgestaltung. — Als Anknüpfungspunkt für die Gnosis kann dann noch weiter erwähnt werden die allerdings aus ganz anderen Quellen fließende Spekulation über die Weisheit und das Wort.[2] M. Friedländer schreibt in seinem Buche „Der vorchristliche jüdische Gnostizismus" (S. 47): „Wir erfahren aus dieser wichtigen Mitteilung (Jer Chagiga 77 a), daß schon in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, wenn nicht noch früher, diese kosmogonischen und theosophischen Studien, welche sich an die mosaische Schöpfungsgeschichte und an den Thronwagen Ezechiels anlehnten, selbst unter Schriftgelehrten mit großem Eifer gepflegt wurden, und daß man sie, da sie nicht mehr verdrängt werden konnten, wegen ihrer Schädlichkeit zum mindesten einzuschränken suchte. Sie mußten als

[1] Wernle, S. 403; Joel, I, S. 114 ff; Bousset, Die Relig. d. Judent., S. 336 f; Lipsius u. Baur (oben S. 46 Anm. 1).

[2] Vgl. bes. Krebs, Der Logos.

Mysterien behandelt, durften nicht öffentlich betrieben und nur vor einem vorgetragen werden, vorausgesetzt, daß dieser selbst ein gnostischer Forscher und Eingeweihter." Ferner: „Das gleiche Mysterium (wie das ophitische) finden wir . . . bei den ältesten Mischnalehrern unter dem Namen ‚Maasch-Bereschith' und ‚Maasch-Mercaba' gelehrt. Den Inhalt des ersten bildet die Frage: was oben, was unten, was vor der Weltschöpfung war und was nachher sein wird; letzterer beschäftigte sich mit der Gottheit selbst" (vgl. S. 45 ff.). Früher schon gab Sirach (III 20—24) eine Warnung vor derartigen Spekulationen. „Unbestreitbare Tatsache bleibt jedenfalls, daß die kosmogonischen und theosophischen Mysterien selbst in Palästina und in den Kreisen der hervorragendsten Gesetzeslehrer, schon im 1. christlichen Jahrhundert, wo das Christentum noch nicht erkennbar aus dem Rahmen des Judentums herausgetreten war und von einer christlichen Gnosis auch nicht die geringste Spur vorhanden sein konnte, in vollster Blüte standen".[1] H. Grätz führt in „Gnostizismus und Judentum" (S. 53) als gnostische Elemente im Judentum auf: Die vorweltliche Existenz des hylischen Prinzips und dessen Beteiligtsein bei der Schöpfung, also die Kosmogonie; ferner die Äonenlehre mit ihrer Beziehung zur Schöpfung, die Demiurgoslehre und den Antinomismus. Dann heißt es (S. 131): „Der Nachweis ist geschehen, daß das Judentum der mischnaitischen Epoche aus sich selbst, aus dem Verhältnis zum Inhalt seiner Lehre, zur Reflexion geweckt, empfänglich gemacht zur Aufnahme und Würdigung metaphysischer Elemente, gerade zuerst auf die in seiner Umgebung verbreitete Gnosis traf, und sich von ihr tingieren ließ, die aber auch wohl vom Judentum Zuwachs und Färbung angenommen haben mag."

Damit einte sich eine mystische Philosophie der Buchstaben, denen man weltschöpferische Kraft zuschrieb; Zauber und Magie zogen ein. Es fanden sich Vorstellungen von einer ursprünglichen Doppelgeschlechtlichkeit des Menschen, von einer dreifachen Menschenklasse.[2]

[1] Friedländer, Der vorchristl. jüd. Gnostiz., S. 49; dort auch Belege. Ferner Joel I, S. 151 ff. [2] Joel I, S. 119 ff, 131 ff.

Tempel- und Opferwesen waren teilweise erschüttert. Rituelle Waschungen, streng asketische Richtungen kamen mehr und mehr auf; der alte, wortgetreue Glaube wich verschiedentlich einer Kritik des Alten Testamentes, das man, um es mit der neuen Weltreligion zu identifizieren, unter Aufrechterhaltung des nationalen Anspruches, teils beschnitt, teils allegorisierte. Wie weit die Theologie des Judentums erweicht, dem subjektiven Empfinden und der Phantasie ausgeliefert und fremden Einflüssen zugänglich war zeigt auch die apokryphe Literatur.[1]

3. Dem gnostischen Geiste nach verschiedenen Seiten hin nahe verwandt ist eine dritte Erscheinung des jüdisch-religiösen Lebens: der Essenismus.[2] Mag das Urteil über das Wesen dieser Erscheinung noch so sehr schwanken, jedenfalls stellt sie ein synkretistisches Gebilde dar, welches sachlich als ein Vermittlungsglied zwischen Judentum und Gnosis gelten kann, einerlei, ob die gnostische Bewegung hier wirklich ansetzte oder nicht. Döllinger findet bei den Essenern mehr orphisch-pythagoreische als eigentlich jüdische Elemente; Zeller[3] hält sie für pythagoreisch stark beeinflußte Pharisäer.

Besonders kommen hier in Betracht ihre dualistischen Anschauungen über Leib und Seele. Die ursprünglich vollkommenen Menschenseelen wohnten in feinstem Äther, sind dann gefallen und in die Fesseln des vergänglichen Leibes geraten. Vom Tode aus diesen Banden befreit, schwingen sie sich wieder aufwärts. Damit verbanden die Essener eine asketische Lebenshaltung, heilige rituelle Waschungen. Die

---

[1] Bousset, Die Rel. d. Judent., S. 237 ff; Wernle, S. 403.

[2] Flav. Josephus, Bell. Iud. II 3 (opp. V p. 142 ff); vgl. bes. für die Seelenlehre II 8_{11} (p. 167 ff), für die Askese II 8_2 (p. 161), für die essen. Spekulationen u. d. Magie II 8_6 u. 7 (p. 164 f), für d. Verhältnis der Essener zu den Opfern Antiquit. Iud. XVIII 1—5 (opp. IV p. 139). Über ihre Allegorie berichtet Euseb., Praep. ev. VIII 10_{10-12}. Vgl. außerdem Philos. IX 18—28, Epiphan., Haer. XX 3; Döllinger, Heident. u. Judentum, Abschnitt über Essener u. Therapeuten; Bousset, Die Rel. d. Jud., S. 431 ff; Schürer, S. 467 ff; Zeller III 2, S. 598 ff u. 377 ff; Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 87 ff; Pfleiderer, Das Urchristent., S. 1 ff; Baur, Die christl. Gnosis, S. 46 ff.

[3] Zeller III 2, S. 277 ff.

Tieropfer verwarfen sie und allegorisierten das Gesetz. Ihre Richtung muß vor allen Dingen praktische Tendenzen gehabt haben. Die Spekulationen, von denen wir wissen, befaßten sich mit einer ausgebildeten, aber geheimzuhaltenden Engellehre. Außerdem scheinen kosmogonische Reflexionen und Elementenspekulationen verbunden mit Zauber nicht allzufern gelegen zu haben. Auch die Eigenschaften der Steine und die Heilkräfte der Wurzeln waren Gegenstand der Forschung.

Eine ähnliche religionsgeschichtliche Bedeutung mag den Therapeuten zukommen, bei denen das Schriftstudium besonders gepflegt wurde, die aber unter starkem Einfluß der orphischen oder verwandter Mysterien standen.

Der Unterschied zwischen diesem synkretistischen und gnostischen Judentum war nur graduell. Beide haben den spezifischen Charakter des A. T. preisgegeben.

Zahlreicher waren die sprachlichen und gedanklichen Anknüpfungspunkte an das Neue Testament[1], wenn man es vom gnostischen naturalistischen Standpunkte aus ansah. Besonders schien der paulinische und johanneische Schriftenkreis dem Gnostizismus entgegenzukommen. Zu erwähnen sind hier:

1. die Gegenüberstellung zweier feindlicher Reiche; die scharfe Spannung zwischen Geist und Fleisch und ihr fortdauernder gegenseitiger Kampf: Röm. 6, 19; 8, 1. 4 f 9 ff; Gal. 5, 16. 17. 22—25; Joh. 3, 6 u. a. Dieser Kampf im Menschen beruht auf der Gegensätzlichkeit zweier Gesetze: Röm. 7, 23. Er tobt nicht allein in der Menschenbrust, sondern setzt sich auch fort als Geisterkampf zwischen guten und bösen Engeln: Apok. 12, 7; 19, 20. Bei Joh. stehen sich zwei Reiche gegenüber, das Reich Gottes und das Reich der Welt: Joh. 15, 18 ff; 16, 20; Licht und Finsternis: Joh. 12, 35; 16, 11; I Joh. 1, 5 ff, Erde und Himmel: Joh. 3, 31. Bei Joh. 12, 31; 14, 30 ist die Rede vom Fürsten dieser Welt, bei Luk. 16, 8 von den Kindern dieser Welt. Gott steht Satan gegenüber, welcher wie ein Blitz vom Himmel zur Hölle stürzt: Luk. 10, 18.

[1] Wernle, S. 390 ff.

2. die Engel- und Dämonenlehre: neben dem einen Gott gibt es Geister, Wesen und Gewalten: I Kor. 8, 4 f. Die Elemente hatten sich früher die Menschen dienstbar gemacht, ehe diese zur Gotteserkenntnis gekommen waren: Gal. 4, 3 u. 9. Die Archonten dieses Äons haben die Weisheit Gottes nicht erkannt: I Kor. 2, 8. Engel haben die Macht über die kosmischen Kräfte, sie sind Zerstörer der Welt und der Menschen: Apok. 8 u. 9, Helfer des Teufels: Matth. 25, 41 und des Richters: Matth. 25, 31; es gibt viele Tausend Engel, eine Kirche der Erstgeborenen, aufgeschrieben im Himmel, ein himmlisches Jerusalem, Geister der Gerechten und Vollendeten: Hebr. 12, 22. 23. Engel nehmen teil am Gerichte Matth. 13, 41 f; 16, 27; 24, 31.

3. die Verderbnis des Erdenlebens: alle Menschen waren dem Tode und der Sünde verfallen: Röm. 5, 12; die Welt liegt im argen: Joh. 5, 19 und ist erlösungsbedürftig: Joh. 3, 16 f. Darum mußte ein Erlöser kommen: Röm. 5, 10. ff.

4. die Lehre vom Erlöser und der Erlösung: der Erlöser ist Jesus Christus: Phil. 3, 20; Eph. 5, 23; Joh. 3, 17. Er ist von himmlischer, göttlicher Herkunft: I Kor. 15, 47; Phil. 16 ff und hat eine überirdische Natur: Kol. 2, 19; er legt seine göttliche Gestalt ab und nimmt einen Menschenleib an: Gal. 4, 4; er wird von Dämonen verfolgt: Luk. 4, 1—15; 22, 31; er erscheint doketisch; seine Speise ist der Wille des Vaters: Joh. 4, 34; die Geistwelt schlägt ihn ans Kreuz: I Kor. 2, 8; er wird glorreich erhöht: Phil. 2, 6—11; die Kirche ist seine Braut: II Kor. 11, 2; er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Kreatur. In ihm ist alles geschaffen, das Himmlische und Irdische, das Sichtbare und Unsichtbare, die Gestirngeister, Thronen, Herrschaften, Mächte und Gewalten. Alles ist durch ihn und hat in ihm seinen Bestand: Kol. 1, 15—17. Durch die Sünde war die Weltordnung gestört. Christus besiegte die Weltmächte: Kol. 2, 15 und stellte die Ordnung wieder her; zum Lohne nahm das Pleroma Gottes in ihm Wohnung: Kol. 1, 18—20; er ist das ewige Leben und gibt das ewige Leben: Joh. 3, 16; I Joh. 1, 2 ff; er vereinigt uns mit sich:

Joh. 14, 3; der Wandel in der Finsternis hat ein Ende: Joh. 8, 12; wer nun Christo folgt, wird wie er Sieger sein. Engel, Herrscher und Gewalten haben keine Macht mehr über ihn. Sie alle sind samt der Sünde überwunden: Röm. 6 u. 7; Hebr. 5, 9. So bildete der Erlöser, der Logos, die Vermittlung zwischen Gott und Welt; er ist das kosmologische und soteriologische Prinzip: Joh. 1, 3; Kol. 1, 16 f; 20 f; I Timoth. 2, 5; Eph. 2, 18; Hebr. 1, 2 f; 10. 19 ff; I Joh. 2, 2. Adam ist der erste Mensch, Christus der zweite: I Kor. 15, 47; Adam ist der Typus Christi: Röm. 5, 14. Noch ein kleines, dann weicht diese Welt der zukünftigen: Luk. 21, 32.

5. *γνῶσις, πνεῦμα* und Allegorie im N. T.: Christus ist der Bringer der *γνῶσις*: I Kor. 1, 5; 8, 1; Kol. 1, 9; 1, 26 ff; 2, 2 f; Eph. 1, 8 u. 17 ff; 3, 3 u. 9 f; Phil. 1, 9; sie beruht auf dem *πνεῦμα*: I Kor. 12, 8; das *πνεῦμα* stammt nicht vom Fleische, sondern vom *πνεῦμα*: Joh. 3, 6; Gott ist *πνεῦμα*: Joh. 4, 24; die *γνῶσις* übersteigt alles irdische weltliche Wissen: I Kor. 2, 6 ff; sie steht höher als der Glaube und ist Eigentum nur einzelner: Hebr. 5, 11—6, 2; I Kor. 1 u. 2; 12, 8; in der Gegenwart besteht der Unterschied zwischen Wissenden und Unwissenden: Eph. 4, 11 ff. Die *γνῶσις* hat Stufen: I Kor. 8, 1 ff und vollendet sich erst im Jenseits: I Kor. 13, 10 ff; der Geistmensch ist dem fleischlichen überlegen: I Kor. 2, 10 ff. Der Psychiker hat keinen Geist: Jud. 9 ff. Der Geist erforscht alles und vermittelt alle Erkenntnis: Joh. 14, 17. 26; 15, 26; 16, 13; unsere Erkenntnis ist Stückwerk: I Kor. 13, 9 ff. Die *γνῶσις* ist eine Erkenntnis der Geheimnisse; den Jüngern ist es gegeben, die Geheimnisse zu verstehen: Matth. 3, 11; die *γνῶσις* allegorisiert, sie findet das N. T. im A. T.: I Kor. 10, 1 ff; II Kor. 1, 20; Gal. 6, 15 f; Phil. 3, 3; Röm. 4, 11 u. a. Paulus anerkennt hinter den Tatsachen und dem Wortlaut einen typischen Sinn: I Kor. 10, 6; Gal. 4, 21 ff. Jesus spricht in Parabeln: Matth. 13, 13. 34. Nur der Pneumatiker hat das richtige Verständnis: I Kor. 2, 13 ff, und nur die Vollkommenen fassen die wahre Weisheit: I Kor. 2, 6; 3, 1. Der Buchstabe tötet: II Kor. 3, 6; Röm. 2, 29; 3, 8. Taufe und

Abendmahl sind Todes- und Lebensprozesse: I Kor. 10, 2 ff; 15, 29; Röm. 6, 3 ff.

6. die Geheimtradition im N. T.: Mark. 9, 9; 13, 3 ff; Joh. 13, 23 ff; 14, 22.

7. der Unterschied zwischen dem a.t.lichen und n.t.lichen Gott: Jesus sagt zu den Juden: Ihr kennt mich nicht und kennt den Vater nicht: Joh. 8, 19; wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben: Joh. 8, 42; ihr seid Kinder des Teufels, der ein Mörder ist von Anbeginn: Joh. 8, 44; der Gott der Juden ist der Teufel; er ist auch der Gott dieser Welt und dem Evangelium feindlich: Joh. 8, 42. 43. 44; der Fürst dieser Welt wird schließlich hinausgeworfen: Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. Der n.t.liche Gott war bisher unbekannt: Matth. 11, 27. Die zweifache Prädestination scheint einen zweifachen Gott voraussetzen zu müssen: Röm. 9, 21 ff; desgleichen der Unterschied zwischen sarkischen und pneumatischen Menschen: Röm. 8, 5 ff.

8. die zwiefache Unterscheidung der Menschen: es gibt Gefäße des Zornes und Gefäße der Gnade: Röm. 9, 21 ff; Gotteskinder und Teufelskinder: Joh. 8, 42 f; 10, 26 f. Die Christen sind aus Gott, aber die Welt liegt im argen: I Joh. 5, 19. Die Herkunft von Gott schließt die Sünde aus, weil der göttliche Samen im Menschen ist: I Joh. 3, 9.

9. die Trennung zwischen A. T. und N. T. (s. oben S. 1.): das Gesetz ist von den Engeln gegeben: Gal. 3, 19; Johannes spricht von „eurem Gesetz" zu den Juden: Joh. 8, 17; 10, 34. Das Gesetz ist nur der Schatten des Zukünftigen: Hebr. 10, 1 und hatte schlechte Wirkungen: Röm. 7, 7 ff. Darum wird das A. T. kritisiert und in seiner Geltung eingeschränkt: Röm. 3, 27 f; Christus hat es beendet: Röm. 10, 4.

10. asketische und „libertinistische" Wendungen im N. T.: die Jungfräulichkeit wird empfohlen: I Kor. 7; die wahren Christen üben Abtötung und Kreuzigung des Fleisches: Gal. 5, 24. Der Christ ist absolut frei: Gal. 4, 21 ff; alles ist erlaubt: I Cor. 6, 12; 10, 23.

Damit ist die Richtung angegeben, in welcher eine Annäherung der gnostischen Grundgedanken an die wesens-

verschiedene Geisteswelt des N. T. möglich war. Letztere bedeutete in dieser Form nicht eine innere Erhöhung der Gnosis, sondern eine Depotenzierung des Christentums. Mag sein, daß die Gnosis selbst aus der Berührung mit dem N. T. manchen neuen Gedanken gewonnen hat; aber ihre bestimmenden Ideen sowie ihre unchristlichen Grundprinzipien enthalten in ihrem konstitutiven Aufbau keinerlei Entlehnung aus dem Christentum (vgl. oben § 3 u. 4). Indes sollte das Christentum die Gedanken der Gnosis bestätigen. Zu diesem Zwecke genügte den Gnostikern der Gleichklang biblischer und gnostischer Worte und Sätze ohne Rücksicht auf den grundverschiedenen Sinn. Und was sich so in das gnostische Schema nicht einordnen ließ, darüber konnten sie sich mit ihren nie versagenden Mitteln, der Allegorie und der ausscheidenden Kritik, hinweghelfen. So war der Zusammenschluß des Gnostizismus mit dem N. T. möglich. Wie nun aber die Berührung mit dem Christentum erfolgte, ob Christen, wie J. A. Möhler in der oben angezogenen Abhandlung annimmt, im Sündengefühl und Erlösungsbedürfnis den heidnisch-gnostischen Richtungen anheimfielen, oder ob heidnische oder jüdische Gnostiker sich das Christentum als höchste γνῶσις assimilieren wollten, läßt sich nicht ausmachen; vielleicht traf beides zu.

Was nun die Einteilung der gnostischen Lehrrichtungen anlangt, so bietet sie ungeheure Schwierigkeiten dar; eine allseits befriedigende ist vielleicht überhaupt nicht zu finden. Hier soll die Gnosis in ihrem dogmatischen Gehalte, gemessen am katholischen Christentum, dargestellt werden. Daraus ergab sich nachfolgende Einteilung. Es können unterschieden werden:

1. Gruppen, welche Christentum und synkretistisches Judentum identifizieren; 2. solche, welche das Christentum als absolute Religion über das Judentum und Heidentum stellen; diese zerfallen wieder in zwei Klassen: a) Systeme, welche das Christentum innerlich dualistisch-physikalisch auflösen und dabei meist eine zugespitzte Stellung gegenüber dem Judentum einnehmen; b) solche, welche das Christentum

philosophisch auflösen, idealistisch verflüchtigen und die ganze Religionsgeschichte mit der natürlichen Entwicklung des Geistes gleichsetzen; 3. solche Gruppen, welche trotz sonstiger gnostischer Haltung der Eigenart der christlichen Religion näherkommen, wenigstens in irgendeinem wesentlichen Punkte. Natürlich sind überall hier, wie in der ganzen gnostischen Bewegung, die Grenzen fließend. Es kann obige Einteilung nur aufgefaßt werden als eine ungefähre Orientierung nach großen Richtpunkten. Feste Scheidungen würden diesen flutenden und stets wechselnden Strom vergewaltigen.

Trotz der schließlich überall gleichen oder ähnlichen Grundgedanken im Gnostizismus ist die Systematisierung und Formulierung im einzelnen doch so verschiedenartig, daß eine Sonderdarstellung der mannigfachen Systeme sich mehr oder minder als notwendig erwies. Nur so konnte der ganze Reichtum der gnostischen Dogmatik enthüllt werden und die z. T. sinnvolle Eigenart sowie das naturalistische Wesen der Systeme hervortreten.

Zweites Kapitel.

Die Dogmatik der christlich-gnostischen Systeme.

Die Verbindung mit dem Christentum brachte der Gnosis keine Wesensänderung. Auch in den christl. gnostischen Systemen finden wir das Grundgefüge und die naturalistische Wesensart des vorchristl. Gnostizismus wieder.

Die ersten Spuren von der Beunruhigung des jungen Christentums durch die Gnosis treten uns schon in der Hl. Schrift entgegen; jedoch sind die Berichte zu fragmentarisch, als daß sich ein deutliches Bild von der Lehre und Art dieser Gnosis bilden ließe. Kol. 2, 8 u. 18 wird gewarnt vor denjenigen, welche durch Weltweisheit und leeren Trug verführen, den Menschenlehren und den Elementen, aber nicht Christo anhängen; vor denen, die verführen durch Verehrung der Engel, die sich wichtig machen mit Dingen, die sie nicht gesehen, und die nicht am Haupte festhalten. Apg. 8, 9 ff tritt der Gnostiker Simon auf und verführt viele durch seine Zauberei (vgl. Vers 18 ff); Jud. 4 werden Menschen erwähnt, welche den alleinigen Gebieter, unsern Herrn Jesum Christum, verleugnen. Nach I Tim. 1, 4 soll man sich hüten vor solchen, welche Fabeln und endlose Stammbäume lehren, die mehr Streitigkeiten herbeiführen als Erbauung, nach 4, 3 vor solchen, welche zu heiraten und gewisse Speisen zu genießen verbieten; II Tim. 2, 23 wird Timotheus aufgefordert, den törichten und nicht belehrenden Grübeleien, welche nur Streit erzeugen, auszuweichen (vgl. Tit. 3, 9). Apok. 2, 6. 15. 24 sind die Nikolaiten erwähnt; sie scheinen einen unsittlichen Antinomismus aus dualistischen Spekulationen hergeleitet zu haben. Bei I Joh. 4, 3 wird polemisiert gegen Irrlehrer, welche Christum teilen in Scheinmensch und Äon; nach I Joh. 2, 22 gibt es viele Verführer, welche nicht bekennen, daß Christus im Fleische gekommen ist.

Es handelt sich an allen diesen Stellen um synkretistische Gebilde, welche an gnostisches Empfinden streifen, ohne jedoch jedesmal im Einzelfalle genau identifiziert werden zu können.

§ 1. Der Christentum und synkretistisches Judentum identifizierende Gnostizismus.

1. Die gnostischen Ebioniten und Elchasaiten.

Waren die Spuren des Gnostizismus im ersten Jahrhundert noch gering, so steigert sich von Beginn des zweiten Jahrhunderts ab die gnostische Bewegung und Spekulation bald zu einer Höhe und Fruchtbarkeit, welche wohl nirgendwo in der Philosophie- und Religionsgeschichte eine Parallele hat. Greifbar und deutlich tritt sie uns auf juden-christlichem Boden entgegen in den gnostischen Ebioniten und Elchasaiten[1], in den pseudoklem. Homilien und in Cerinth. Das Charakteristische dieser Richtungen besteht darin, daß jede, wenn auch auf ganz verschiedene Art und Weise, die neue Religion des Christentums mit einer synkretistischen, aufgelösten Form des Judentums gleichzusetzen versucht, um dieses so zur absoluten Weltreligion zu gestalten.

Ebioniten und Elchasaiten gehören zusammen, wenn sie auch in Einzelheiten voneinander abweichen. Ihre Religion stellt ein Gemisch von juden-christlichen und heidnisch-naturalistischen Elementen dar.[2] Mit Hilfe christlicher Ideen und neuer Offenbarungen, welche die durch den historischen Jesus gegebene ergänzen sollen, wollen sie den

---

[1] Sie nannten sich nach ihrem Stifter Elchasai. Dieser wollte ein prophet. Buch erhalten haben von einem Engel, dem Sohne Gottes, den seine Schwester, die hl. Ruach, begleitete. Beide Engel hatten eine Höhe von 96 Millien, eine Breite von 24 Millien. Das Offenbarungsbuch lernen wir Philos. IX 13—17 näher kennen. — Elchasai trat zur Zeit Trajans auf (Epiphan., Haer. 19, und Philos. IX 16 p. 468_{60}). Nach Epiphan., Haer. XXX 3 wurde er nicht nur bei den Elchasaiten, sondern auch bei den Sampsenern und Essenern verehrt. Vgl. zum Ganzen Brandt, Elchasai. Was den Namen betrifft, so schreibt Hippolyt *Ηλχασαι*, Epiphan. *Ηλξαι*. Die Anhänger heißen auch Sampsäer.

[2] Epiphan., Haer. LIII 1 sagt von den Elchasaiten: *οὔτε χριστιανοὶ ὑπάρχοντες, οὔτε Ἰουδαῖοι, οὔτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες.*

gereinigten Mosaismus zu einer Universalreligion erheben. Im einzelnen vertraten sie folgende Anschauungen:

Die Gotteslehre. Die Ebioniten hielten die Einheit Gottes fest. Dieser eine Gott hat nicht seine Macht einschränkende, weltschöpferische Engelmächte neben sich.[1] Er selbst ist die unmittelbare Quelle des geschöpflichen Seins.[2] Dagegen bedeutete es aber wohl schon eine Umbildung des Gottesbegriffes nach der Seite des Naturalismus hin, wie wir ihn etwa beim Simon der *Ἀπόφασις μεγάλη* und später noch im System der pseudoklem. Homilien sowie bei Ophiten der Philosophumenen kennen lernen, wenn nach dem Berichte des Epiphanius Teufel und Christus nahezu auf eine Linie gerückt wurden, der Teufel gewissermaßen als Herrscher dieses, Christus als Herrscher jenes Äons, beide von Gott so eingesetzt.[3]

Desgleichen waren die Elchasaiten Monotheisten. Die Ursprünge des Daseins werden auf Gott zurückgeführt (Philos. X 29 p. 530, 17 ff). Neben ihm stand Christus und die heilige Ruach, seine Schwester, als Engelmächte von gewaltiger Größe. Christus hieß auch Sohn Gottes und großer König.[4]

Wir haben hier schon Anklänge an göttliche Hypostasen, in denen das Göttliche, wie allgemein in der Gnosis, nicht mehr in seiner vollen Größe vorhanden ist.

Die Weltentstehung. In der Auffassung vom Entstehen der Welt und der Menschen scheinen diese Gruppen im allgemeinen der biblischen Darstellung treuer geblieben zu

---

[1] Iren., Adv. haer. I 26_2; Ps. Tertull. 3: quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum.

[2] Philos. VII 34 (p. 406_{52} ff): *Ἐβιωναῖοι δὲ ὁμολογοῦσι μὲν τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγονέναι.*

[3] Ephiphan., Haer. XXX 16: *δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους ἕνα μὲν τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ διάβολον. καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντακράτορος κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν.*

[4] Philos. IX 15 (p. 466, 6 ff): die elchasaitische Taufe wird gespendet *ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως.*

sein. Die Welt ist ein Werk Gottes selbst und nicht etwa untergeordneter Geister.[1] Eine Ausnahme macht jene Sekte, die Epiphanius (Haer. XXX 16) erwähnt, welche den Teufel wie Christus als Sohn Gottes auffaßte. Sie wird uns noch im nächsten Abschnitte beschäftigen.

Dagegen trat der gnostische Synkretismus deutlich zutage im Offenbarungsgedanken. Alles beruhte nach Meinung der ebionitisch-elchasaitischen Kreise auf Offenbarung, und zwar galt Christus als der Bringer dieser Offenbarung. Aber man begnügte sich nicht mit dem historischen Jesus. Die geschichtliche Offenbarung wurde umgemodelt und erweitert. Und auch diese Erweiterungen wurden an den Namen Christus geknüpft. Nicht nur übergab er mit seiner Schwester Ruach dem Elchasai das Offenbarungsbuch, sondern er war von Anbeginn der Zeit an die Offenbarungsquelle, zuerst in Adam, dann in Jesus (Philos. IX 13, X 29 p. 530, 19 ff). Entsprechend ihrer Auffassung von der Offenbarung war die Stellung dieser Leute zum A. T. und N. T. Sie verwarfen Paulus und ließen vom N. T. nur das Evangelium des Matth. gelten.[2] Dieses nannten sie Evangelium „*καθ' Ἑβραίους*"[3]. Dagegen deckten sie ihre Lehren mit anderen Schriften unter urapostolischen Namen: Jakobus, Matthäus und Johannes.[4]

Von den Sampsäern oder Elchasaiten berichtet Epiphanius, daß sie weder die Apostel noch die Propheten anerkannten.[5] Das Gesetz nahmen sie nicht ganz in der Fassung des Moses an.[6] Die Ebioniten deuteten die Propheten in seltsamen eigenartigen Auslegungen (Iren., Adv. haer. I 26_2). Nach Epiphanius gab es für sie zwischen Aaron und Jesus

---

[1] s. oben S. 58 Anm. 1.

[2] Iren., Adv. haer. I 26_2, vgl. auch III 11_7.

[3] Epiphan., Haer. XXX 3 u. 16.

[4] Epiphan., Haer. XXX 23.

[5] Epiphan., Haer. LIII 1: *καὶ οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιαῦτοι οὔτε ἀποστόλους.*

[6] Epiphan., Haer. XXX 18: *οὔτε γὰρ δέχονται τὴν Πεντάτευχον Μωϋσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν.*

keine religiösen Autoritäten. Als einziger Wahrheitsprophet galt ihnen Christus.[1]

Ebioniten wie Elchasaiten verwarfen die blutigen Opfer; sie beriefen sich dabei auf das Hebräer-Evangelium, in dem Jesus sagte: er sei gekommen, die Opfer aufzuheben, und eher würde der Zorn Gottes nicht enden.[2] Dagegen sollten Gesetz und Beschneidung beobachtet werden (Philos. IX 14 p. 464, 81 ff). Die Ebioniten rühmten sich der Beschneidung und Gesetzeserfüllung, weil sie dadurch den Patriarchen, ja Christo selbst gleich würden.[3]

Die Christologie. Aus dieser immerhin schon etwas gnostischen Auffassung der Offenbarung ergibt sich die gnostische Christologie der Ebioniten. Einige betrachteten Jesum als den von Gott unmittelbar geschaffenen Adam.[4] Somit hat also schon Adam die wahre Religion besessen, und da Adam mit Jesus identisch ist, hat seine Religion keine Erweiterung und Vertiefung erfahren. Sie ist demnach ein ständiger Geistesbesitz der Menschen. Andere hielten Christus für den Ersterschaffenen, für einen Geist über allen Engeln und Herrschern des künftigen Weltalters, welcher zuerst in Adam kam, zuletzt mit Adams Leibe als Jesus.[5]

---

[1] Epiphan., Haer. XXX 18: *Ἀβραὰμ δὲ ὁμολογοῦσι καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, Μωϋσῆν τε καὶ Ἀαρών, Ἰησοῦν . . . μετὰ τούτους δὲ οὐκέτι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν . . . τὸν δὲ Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας . . . αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσι εἶναι προφήτην.*

[2] Epiphan., Haer. XXX 16.

[3] Epiphan., Haer. XXX 26; Philos. VII 34 (p. 406, 56 ff); Tertull., De praescr. haer. c. 33.

[4] Epiphan., Haer. XXX 3: *τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν* (sc. *Ἐβιωναίων*) *καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν εἶναι λέγουσιν, τὸν πρῶτον πλασθέντα τε καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐπινοίας.*

[5] Epiphan., Haer. XXX 3: *ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσι ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι, ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα . . . ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν μερῶν ἦλθε καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἀνθρώποις, καὶ ἐσταυρώθη, καὶ ἀνέστη, καὶ ἀνῆλθεν.*

Er erschien den Patriarchen, litt und starb in Adams Leibe.[1] Hier ist Christus doch immer etwas Höheres, Überirdisches, das von Zeit zu Zeit in die Welt tritt. Die Religion ist insoweit universalistisch, als sie von Anfang an vorhanden war. Andere wiederum faßten Christum als Geist, welcher schließlich Jesum als Gewand anzog,[2] oder lehrten, Christus sei bei der Taufe in Gestalt einer Taube auf den Menschen Jesum herabgekommen,[3] und dadurch sei dieser Gottes Sohn und Prophet geworden. Weiterhin findet sich bei den Ebioniten die Ansicht, Christus sei bloßer Mensch wie alle anderen. Christus heiße er, weil niemand wie er das Gesetz erfüllt habe (Philos. VII 34 p. 406_{52} ff).

Nach Elchasai ist Christus Mensch geworden wie alle andern. Er wurde aber nicht jetzt zum erstenmal geboren, sondern er ist schon oft erschienen (Philos. IX 14. p. 464_{83} ff). Er ist in viele Leiber eingegangen, machte also eine Art Seelenwanderung durch und erschien zuletzt in Jesus. So ist er bald durch Gottes Veranstaltung erzeugt worden, bald als Geist ins Dasein getreten, bald aus einer Jungfrau geboren, bald nicht (Philos. X 29 p. 530_{19}). Nach Theodoret gaben einige die Jungfrauengeburt zu.[4] Andere leugneten, daß er Mensch sei.[5]

---

[1] Für diese Adam-Christus-Identifikation bot sich im N. T. eine, wenn auch schwache Unterlage z. B. in I Kor. 15, 45—47, wo Christus als zweiter geistiger Adam dem ersten sinnlichen gegenübergestellt wird. Adam war also sein schwaches Abbild. Für das Erscheinen Christi bei den Patriarchen vgl. die Erscheinung des Maleakh Javheh bei Abraham, Gen. 18, 1 ff; sein Ringen mit Jakob, Gen. 32, 24 ff; seine Unterredung mit Moses aus dem Dornbusch, Exod. 3, 2. Siehe auch Justin, Dial. c. Tryph. 56, 58—62, Augustinus, Sermones ad populum (bei Migne, Patr. lat. 38 S. 64); ferner auch Pohle, Lehrbuch der Dogm. I, S. 239 f.

[2] Epiphan., Haer. XXX 3: *εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.*

[3] Epiphan., Haer. XXX 4: *βούλεται γὰρ μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι . . . Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγεννῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα.*

[4] Theodoret, Comp. II 1: *τὸν δὲ Σωτῆρα . . . ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαί φησιν.* Vgl. auch Orig., C. Cels. V 61.

[5] Epiphan., Haer. XXX 14: *πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον.*

Unterschieden ist hier schon zwischen Christus, dem oberen, und Jesus, dem unteren Prinzip im Erlöser. Über beide schwanken die Vorstellungen.

Jedenfalls bestand die Erlösung nicht in einem einmaligen historischen Akte, sondern in einem Prozesse, welcher bald mehr naturalistisch, bald mehr supranatural gefaßt war. Leiden und Sterben Jesu waren bedeutungslos. Das Christentum stellt sich nicht als einen wesentlichen Fortschritt in der religiösen Entwicklung dar; alles war ja von Adams Zeiten her voll und ganz vorhanden. Jesus erlöst nur durch sein Vorbild. Er erfüllte das Gesetz mustergültig; darum wurde er der Christus. Und wer ihm nachahmte, konnte Christus werden.[1] Damit ist die Erlösung wieder naturalistisch bestimmt.

Näheres erfahren wir nicht über Erlösung und Eschatologie.

Die Sakramentenlehre zeigt gleichfalls gnostische Spuren. Das Elchasaibuch verkündete eine neue Taufe zur Sündenvergebung im Namen des großen und höchsten Gottes und im Namen seines Sohnes, des großen Königs, und unter Anrufung der sieben Zeugen: Himmel, Wasser, heilige Geister, Engel des Gebetes, Öl, Salz, Erde (Philos. IX 15 p. 466$_2$ ff). Bei Epiphanius (Haer. XIX 1) empfiehlt Elchasai seinen Anhängern die Verehrung von Salz, Wasser, Erde, Brot, Himmel, Äther, Wind. Nach Brandt ist Wasser kosmisch und sakral; Salz und Brot nur sakral. Erde, Himmel und Äther gelten jedenfalls nur als kosmische Größen. In diesen Elementen haben wir wohl Spuren göttlicher Hypostasen zu sehen. Die Taufe hatte auch magische Wirkung, z. B. gegen Hundebiß; nach Epiphanius (Haer. XXX 17) soll, wer von einer Krankheit befallen oder von einer Schlange gebissen ist, ins Wasser steigen und über dieses die sieben Schwurzeugen anrufen.[2] Ja er berichtet sogar von täglichen

[1] Philos. VII 34 (p. 406, 55 ff): *τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον. διὸ καὶ Χριστὸν αὐτὸν τοῦ θεοῦ ὠνομάσθαι καὶ Ἰησοῦν . . . εἰ γὰρ ἕτερός τις πεποιήκει τὰ ἐν αὐτῷ νόμῳ προστεταγμένα, ἦν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός, δύνασθαι δὲ καὶ ἑαυτοὺς ὁμοίως ποιήσαντας Χριστοὺς γενέσθαι.* Vgl. auch Phil. X 22 (p. 526, 55 f).

[2] Vgl. auch Philos. IX 15 (p. 466, 23 ff).

Taufen bei den Ebioniten.[1] Damit verband sich weiterhin Astrologie. Die Tauftage wurden nach dem Stande der Gestirne bestimmt (Philos. IX 16 ff).

Praktisch vertraten diese Richtungen asketische Grundsätze, obschon sie die Elemente verehrten. Auch das ist gnostisch. Wie Epiphanius erzählt, übte man völlige Enthaltung vom Fleischgenuß;[2] nach Philosophumena (IX 15 p. 466_2 ff) galt die geschlechtliche Verunreinigung als die Sünde *κατ' ἐξοχήν*, und Epiphanius (Haer. XXX 2) überliefert, daß die Eboniten nach dem Beischlaf liturgische Waschungen vornahmen. Dagegen schätzten sie die Jungfrauenschaft so gering, daß es an Laxismus grenzte.[3]

2. Das System der pseudoklementinischen Homilien.[4]

Dem ebionitischen Gedankenkreise gehören, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, auch die pseudoklem. Homilien an. Sie wollen u. a. die Gnosis bekämpfen, vertreten aber daneben selbst wieder gnostische Anschauungen. Der literarischen Kritik zufolge sind hier mehrere Schriften ineinander gearbeitet,[5] deren Grundstock nach Harnack judenchristlich-gnostisch war. Auf Grund dieser Zusammenfassung verschiedenartiger Bestandteile erklärt sich das inhaltlich Widerspruchsvolle dieser Schrift. Es gehen offensichtlich zwei Betrachtungsweisen nebeneinander durch das Buch: eine metaphysisch-gnostische und eine jüdisch-ethische. Oft suchen sie sich auszugleichen, verlaufen aber auch oft unvermittelt parallel. Im Nachstehenden werden nur die gnostischen Gedanken herausgehoben, welche trotz der sonstigen

---

[1] Epiphan., Haer. XXX 16: *βάπτισμα δὲ καὶ αὐτοὶ λαμβάνουσι χωρὶς ὧν καθ' ἡμέραν βαπτίζονται.*

[2] Haer. XIX 3; vgl. auch Haer. XXX 15: *Ἐβιωνῖται παντελῶς ἀπέχονται τούτων* (sc. *κρεῶν*).

[3] Epiphan., Haer. XXX 18.

[4] Vgl. hier bes. Baur, Die christl. Gnosis, S. 300 ff; Neander, Genet. Entwicklung, 361 ff.; Uhlhorn, Die Hom. u. Rekogn.; Hilgenfeld, Die klem. Rekogn. u. Hom.

[5] Vgl. z. B. Harnack, DG. I, S. 332 f; Bardenhewer, Patrol., S. 67 f, ferner Uhlhorn, Die Hom. u. Rekogn.

Polemik gegen den Gnostizismus allenthalben vertreten werden und das rein Christliche oder spezifisch Jüdische durchbrechen.

In der Lehre von Gott wird die Einheit Gottes stark betont. Er ist die Quelle und Ursache von allem,[1] der einzig wahrhaft Seiende,[2] ein unsichtbares Lichtwesen (Hom. XI 4, XVII 7 u. 16). Alles, auch alle Gegensätze befaßt er in sich und ist darum das Faßbare und Unfaßbare, das Nahe und das Ferne.[3] Er ist das Weltherz, von dem alles Leben seinen Ausgang nimmt (Hom. XVII 9), und wie das Leben von ihm ausgeht, so kehrt es auch zu ihm zurück.[4] Er ist die Indifferenz, *ὕλη* und *πνεῦμα* zugleich, Mann und Weib. Infolge eines inneren Prozesses differenziert sich die Gottheit; Geist und Materie treten auseinander zu gesondertem Dasein, und dieser Dualismus zieht sich nun durch das ganze All. Von Gott ab ist das gesamte Dasein zwiefach geteilt, eint sich aber immer wieder in den einzelnen Etappen in Form von Syzygien (Hom. II 15 ff), so daß wir in den Momenten der Synthese wieder das Ganze haben. Dieser Entfaltungsprozeß, der zugleich ein Lebensprozeß Gottes ist (Hom. XX 6), geht fort, bis er schließlich eine Art Ruhepunkt im Menschen, im Mikrokosmos, findet (Hom. XI 4). Von ihm ab beginnt die Rückkehr zu Gott, die abermals in Trennungen und Syzygien verläuft. Letztere bilden sich nach bestimmten Gesetzen, und die Erkenntnis ihrer geheimnisvollen Normen ist eine Bedingung für die Seligkeit (Hom. II 15, III 16). Diese pantheistisch-monistische Gotteslehre erinnert an stoische, Schellingsche und in etwa auch Spinozistische Metaphysik, sowie deren moderne mannigfache

---

[1] Hom. II 12: *ὅτι εἷς Θεὸς οὗ κόσμος ἔργον.* I 7: *γνῶτε ἕνα Θεόν εἶναι τὸν ἐπουράνιον.* XII 23: *ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστὶν Θεὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας.* X 19: *ἔστιν δὲ ἴδιον Θεοῦ τούτου μόνον εἶναι ὡς πάντων ποιητήν.* Vgl. auch II 45, VII 12, XI 12, XV 11.

[2] Hom. XVII 8: *Θεὸς δὲ τὸ ὄν.*

[3] Hom. XVII 10: *οὕτως γὰρ καταληπτός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος, ἐγγὺς καὶ μακράν.*

[4] Hom. XVII 9: *εἷς οὖν ἐστιν ὁ ὄντως Θεός, ὃς ἐν κρείττονι μορφῇ προκαθέζεται τοῦ ἄνω τε καὶ κάτω, διὰ [καθ] ὑπάρχων καρδίας, ἀπ' αὐτοῦ ὥσπερ ἀπὸ κέντρου βρύουσα τὴν ζωτικὴν καὶ ἀσώματον δύναμιν· εἰς αὐτὸν γὰρ τὰ ἓξ ἄπειρα τελευτᾷ καὶ ἀπ' αὐτοῦ.*

Ausgestaltung in Psychologie und Theosophie (vgl. auch noch Hom. XVII 7 ff).

Die Welt. Die Materie welche auch als *οὐσία* und *ὕλη* (Hom. XIX 17 u. XX 8) bezeichnet wird, ist der Leib Gottes (Hom. XVII 7). Darum ist sie auch ein lebendiges Wesen,[1] belebt von einer das All durchdringenden Weltseele (Hom. IX 12). Sie besteht aus vier Elementen: dem Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen,[2] oder nach Hom. VI 24: aus Erde, Wasser, Luft und Feuer. Infolge der Vermischung dieser Elemente entstand die Lebenslust (Hom. III 33). Als Wesensbestandteil Gottes ist die *ὕλη* gleich ewig wie Gott.[3]

Bei dieser Weltbildung handelt es sich nur um eine Entfaltung und Differenzierung der Gottheit und nicht etwa um eine Emanation, obwohl manche Wendungen eine solche vorauszusetzen scheinen.

Aus der Vermengung der Elemente ging weiterhin der Teufel hervor[4]. Er ist wohl identisch mit der obengenannten Lebenslust und funktioniert als Weltseele. Letztere wird nach Hom. IX 12 auch mit den Dämonen gleichgesetzt, die desselben Wesens wie der Teufel sind. Die vier Elemente, aus deren Mischung er entstand, sind eine somatische *τροπή* Gottes (Hom. XX 6), also auch der Teufel selbst. Dieser Teufel regiert die diesseitige Welt, die klein, weiblich und zeitlich ist. Die jenseitige Welt ist männlich, groß und ewig und wird beherrscht vom *πνεῦμα* oder vom Sohn[5]. Das

[1] Hom. VI 24: *συνελῶν ἐρῶ· καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ποτὲ ζῶον δεῖ ἔχειν, οὐδὲν ἐνέλειπε τῷ μεγάλῳ τούτῳ ξώῳ τῆς ὅλης περιφερᾶς.*

[2] Hom. XIX 22 u. VI 24; vgl. auch Hom. XX 8 u. XX 3: *ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μὲν προέβληνται τὰ πρώτιστα στοιχεῖα τέσσαρα τότε θερμὸν καὶ ψυχρόν, ὑγρόν τε καὶ ξηρόν. ὅθεν δὴ καὶ πατὴρ τυγχάνει πάσης οὐσίας οὔσης γνώμης τῆς κατὰ τὴν κρᾶσιν· ἔξω γὰρ κραθεῖσιν αὐτοῖς ὡς τέκνον ἡ προαίρεσις ἐγεννήθη.*

[3] Hom. XX 8: *παὶ αὐτὴ οὐσία ἀεί . . . οὔτε ἀεὶ ἦν* (sc. *ὁ πονηρός*), *ὡς ἡ πρὸ τῆς συγκράσεως οὐσία.*

[4] Hom. XX 8: *κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἔξω τῇ κράσει συμβέβηκεν.*

[5] Hom. XX 2: *ὁ θεὸς δυο βασιλείας ὁρίσας καὶ δύο αἰῶνας συνεστήσατο κρίνας τῷ πονηρῷ δεδόσθαι τὸν παρόντα κόσμον διὰ τὸ μικρόν τε αὐτὸν εἶναι καὶ παρέρχεσθαι ὀξέως, τῷ δὲ ἀγαθῷ δώσειν ὑπέσχετο τὸν*

πνεῦμα ist die geistige Seite Gottes, insoweit diese der Welt zugekehrt ist, und hat als den Begriff seiner selbst den Sohn gezeugt, die Ruhe des πνεῦμα, während die nach innen gerichtete weltabgewandte Seite Gottes die σοφία ist[1] (Hom. XVI 12, XI 22).

Sohn und Teufel schließen sich zusammen zu einer Syzygie, und zwar so, daß hier wie auch bei den anderen Syzygien stets das Gute, Männliche, Große voraufgeht, während das Kleine und Weibliche folgt. Dementsprechend gestaltet sich die Reihenfolge der Entfaltungen oder Kombinationen z. B. folgendermaßen: Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer usw. herab bis zum Menschen. Hier ändert sich die Ordnung, so daß nun ungekehrt zuerst das Schlechte und dann erst das Bessere kommt. Es folgen sich Kain und Abel, der Rabe und die Taube Noahs, Ismael und Isaak usw. In der kosmischen Reihe präzediert also das Gute, in der historischen das Böse (Hom. II 15 f).

Die Anthropologie. In Adam, dem ersten Menschen, endigt, wie schon angedeutet, die erste Entwicklungsreihe, und von ihm geht die zweite aus. Er ist die Zusammenfassung aller Elemente, aus welchen die Welt besteht. Er ist die Wiederholung Gottes im Entwicklungsgang des Daseins.[1] Darum ist er auch ein Gebilde eigener Art, verschieden von den übrigen Menschen: in ihm lebt noch der Geist Gottes; sein πνεῦμα ist offenbar identisch mit Gottes πνεῦμα; denn es ist gleich dem lebendigmachenden πνεῦμα (Hom. III 28). Nach Hom. III 20 besitzt Adam Christi πνεῦμα; er ist Prophet (Hom. III 26) und weiß alles.[2] Als sein geringeres Ebenbild folgt sein weibliches σύζυγος, die Eva. Sie verhält sich zu ihm wie die οὐσία zur μετουσία, wie der Mond zur Sonne,[3] wie die gegenwärtige Welt zur zukünftigen (Hom.

μέλλοντα αἰῶνα, ἅτε δὴ μέγαν ὄντα καὶ ἀΐδιον . . . ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καλλίστης τροπῆς γεννηθεὶς καὶ οὐκ ἔξω κράσει συμβεβηκὼς τῷ ὄντι υἱός ἐστιν. Vgl. auch Hom. VII 3 u. XVII 16.

[1] Hom. XI 4: εἰκὼν γὰρ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος. X 3: ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν γεγονώς. Vgl. auch X 6.

[2] Hom. III 18: ὁ Παιὴρ ἡμῶν οὐδὲν ἠγνόει. Vgl. auch III 21.

[3] Hom III 22: πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις πολὺ ὑποδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας, ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς πῦρ.

III 22). Wie Adam der wahre Prophet ist, so ist sie der falsche Prophet und ganz Irrtum.[1]

Als Mikrokosmos hat der Mensch wie der Kosmos eine somatische Seite, ein *σῶμα ἔμψυχον*, und eine pneumatische Seite.[2] In den Protoplasten sind diese beiden Seiten noch geschieden. Adam ist *πνεῦμα*, Eva *σῶμα*. Die ihrer Syzygie entstammenden Nachkommen erben nun von Eva das Somatische, von Adam das Pneumatische,[3] und darum sind sie pneumatisch und somatisch zugleich, teils Wahrheit, teils Irrtum.

Die Offenbarung. In Adam, der personifizierten Wahrheit, ist auch von Anbeginn an die ganze Wahrheit als Gottesoffenbarung gegeben, der in Eva der leibhaftige Irrtum gegenübersteht. In den Kindern der ersten Menschen erscheinen die beiden Prinzipien gemischt, Wahrheit und Irrtum wohnen beisammen im selben Menschen. Das Überwiegende entscheidet über die innere Wesensart, nicht mehr wie bei den Protoplasten das Geschlecht.

Alle Menschen haben im Grunde das gleiche Prinzip, das *πνεῦμα* wie Adam-Christus, wenn es auch fast überall durch den Irrtum getrübt ist. Folglich liegt in allen die Wahrheit samenhaft und wartet nur der Enthüllung und Entfaltung (Hom. XVII 18). Diese bringt die Offenbarung (Hom. II 5).

An einzelnen Punkten der Geschichte treten Wahrheit und Irrtum wieder auseinander; es erscheinen der wahre und der falsche Prophet. Des letzteren Verkündigung ist dunkel und unklar, verlockt zur Unzucht, zum Krieg und Götzendienst und zum Psalmengesang (Hom. III 14, 23, 25). Im Dienste dieser falschen Prophetie stehen z. B. Ismael, Esau, Aaron, Johannes der Täufer u. s. w. Sicher ist der wahre Prophet erschienen in Adam (Hom. III 18), Moses (Hom. II 38, Hom. III 47) und in Christo. Nach anderen Stellen scheint es, als ob auch Henoch, Noah, Abraham,

[1] Hom. III 27: *ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη.*

[2] Hom. III 28: *καὶ οὕτως τὸ ἔμψυχον σῶμα, τοῦ ζωοποιοῦ πνεύματος χωρισθέντος, εἰς γῆν ἀναλύεται.*

[3] Hom. XX 2: *καὶ τὸ μὲν σῶμα . . . ἐκ θηλείας ἔχον τὴν γένεσιν . . ., τὸ δὲ πνεῦμα . . . ἐκ τοῦ ἄρρενος ἔχει τὴν γένεσιν.* Vgl. auch Hom. III 27.

Isaak, Jacob zu seinen Werkzeugen gerechnet würden (vgl. Hom. XVIII 14 und XVII 4); denn sie werden mit den anderen die sieben Weltsäulen genannt. Der wahre Prophet besitzt Allwissenheit. Er ist sündlos (Hom. II 6, II 50), und zwar auf Grund seiner Natur, weil er das πνεῦμα hat. Lüge ist ihm wesenhaft unmöglich (Hom. II 11, III 12). Er redet klar und unzweideutig (Hom. III 13 f). Nach den Rekognitionen war der wahre Prophet immer in der Welt gegenwärtig.[1]

Er ist stets derselbe Mensch Adam-Christus, der unter wechselnden Namen und Gestalten in den verschiedenen Zeitperioden auf diesem Äon erscheint, bis er schießlich von Gottes Erbarmen gesalbt, für seine Mühsale in dem künftigen Äon, seinem Reiche, zur Ruhe gelangt (Hom. III 20). Und wie Adam in der wahren, so kehrt Eva in der Lügenprophetie stets wieder. Aber während sie selbst Adam folgte, hat sie in den Nachkommen stets den zeitlichen Vorrang.[2] Sie trübt die Offenbarung der Wahrheit und macht ein neues Erscheinen des wahren Propheten nötig.[3] Zum letztenmal treten sich die feindlichen Prinzipien gegenüber in der Syzygie Antichristus-Christus.[4]

Religionsgeschichtlich hat sich dieses Wechselspiel zwischen wahrer und falscher Prophetie folgendermaßen ausgeprägt: Die Propheten des A. T. sind Lügenpropheten. Auch der Pentateuch enthält sehr viel Unwahrheit, weil er Un-

---

[1] Rec. I 52: Christus, qui ab initio et semper erat, per singulas quasdam generationes piis latenter licet, semper tamen aderat.

[2] Hom. II 15: ᾧ (sc. ἀνθρώπῳ) καὶ ἀπήλλαξεν εἰκόνας, μικρὰ τα πρῶτα παραθέμενος αὐτῷ, μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα.

[3] Hom. IX. 19: Ἵνα δυνηθῆτε ἀνακαλέσασθαι τὴν πρώτην τῇ ἀνθρωπότητι παραδοθεῖσαν σωτήριον θρησκείαν. Hom. III 23, 53.

[4] Hom. II 16, 17. Auch in den Rekognitionen, welche einige mit dem System nicht zusammenhängende gnostische Spuren zeigen, entwickelt sich die Welt in Gegensätzen (Rec. $VIII_{52}$), desgl. die Geschichte (Rec. III_{59} ff). Es folgen sich 1. Kain u. Abel, 2. Giganten u. Noe, 3. Pharao u. Abraham, 4. Philistini u. Isaak, 5. Esau u. Jacob, 6. Magi u. legislator Moyses, 7. tentator u. filius hominis, 8. Simon u. Petrus, 9. omnes gentes et ille, qui mittetur seminare verbum inter gentes, 10. Antichristus u. Christus. Das Böse geht immer dem Guten vorauf. Vgl. Rec. III 61.

würdiges von Gott aussagt.[1] Darum hebt Jesus selbst einzelne Teile des A. T. z. B. die Opfer auf zum Beweise, daß es sich dabei um Fälschungen handelt (Hom. III 48 ff). Aus der korrumpierten Schrift lassen sich nunmehr alle Meinungen beweisen (Hom. III 10). Aus ihr kann man herauslesen, was zum eigenen Wesen paßt und seinen Sonderzwecken dient.[2]

Wie das A. T. eine Mischung vom Weiblichen und Männlichen darstellt, so ist das Heidentum fast lediglich weiblich und sinnlich, eine Stiftung der Dämonen (Hom. IV 12 ff). Was in bezug auf den Menschen Sinnlichkeit und Vernunft ist, das bedeutet im Großen der Welt Heidentum und Judentum einerseits, das Christentum anderseits.

Der immer wiederkehrende wahre Prophet verkündet stets dieselbe Religion. Dadurch wird indes die Offenbarung nicht reicher und nicht tiefer; denn die spätere Verkündigung dient nur der Auffrischung der früheren, durch die Lüge verdunkelten. Aber trotz der Identität des wahren Propheten in all seinen Einzelerscheinungen überragen doch Adam, Moses und Christus die übrigen Lehrer der Religion. Und dementsprechend heben sich auch aus allen Religionen besonders Urreligion, Mosaismus und Christentum heraus.[3] Und wie Christus schließlich allen Propheten prävaliert, so das Christentum den übrigen Religionen: es ist die Universalierung des gereinigten Judentums.[4]

Christologie. Gleichwohl ist Jesus Christus nicht Gott, wenn er auch alle Menschen überragt, er ist vielmehr nur

---

[1] Hom. II 38: *πολλὰ γὰρ ψευδῆ καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ προσέλαβον αἱ γραφαὶ λόγῳ τούτῳ.* Vgl. Hom. II 43 ff.

[2] Hom. XVI 10: *ἐλέγχουσιν* (sc. *αἱ γραφαί*) *καὶ εἰς φανερὸν ἄγουσιν τὴν ἐν ἑκάστῳ κατὰ τοῦ Θεοῦ ἐνδομυχοῦσαν, ὥσπερ ὄφεως κακὴν προαίρεσιν.*

[3] Hom. XVIII 3: *ὅτι* (sc. *θεός*) *ἀπὸ τῶν χρόνων Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως ἐγγράφως οὐ φαίνεται τεθεικὼς τὸν νόμον· ἀπὸ δὲ Μωϋσέως εἰς τοὺς δεῦρο χρόνους, ὡς γέγραπται, καὶ δικαιός ἐστιν.*

[4] Hom. III 19: *τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων, μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν.*

eine besondere Inkarnation des Gottessohnes, des πνεῦμα.[1] Darum aber steht er nicht bloß über der ganzen Menschheit, deren Wesen im tiefsten Grunde, wenn auch mannigfach getrübt und spezifiziert, dem seinigen gleich ist, sondern steht über allen wahren Propheten, insofern als ihm allein das Prädikat Sohn Gottes gegeben wird, und in ihm der wahre Prophet zur Ruhe kommt. Er ist der unter verschiedenen Namen die Menschheit durchwaltende und erfüllende Wahrheitsgeist, der Exponent der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Wie man sich die Menschwerdung Christi zu denken hat, ist sehr unklar. Die Jungfrauengeburt war wohl schon deshalb unmöglich, weil die Frau als Lügenprophetin galt, in Christo aber nur Wahrheit sein durfte. Aus demselben Grunde ist aber eigentlich jede natürliche Erzeugung bei Jesus ausgeschlossen. Das System scheint zu fordern, daß er jedesmal an dem für ihn bestimmten Punkte der Geschichte als fertiger Mensch ins Dasein trat. Sein Leiden und Sterben wird erwähnt, ist aber ohne Bedeutung (Hom. III 19, XI 20).

Das Erscheinen Jesu Christi ist bedingt durch das Böse. Aber eine eigentliche Sünde im sittlichen Sinne gibt es nicht. Mit Notwendigkeit geht alles in Gegensätze auseinander, mit Notwendigkeit ist jedes Glied der Entwicklung an seinem Orte das, was es ist, der Teufel sowohl als der Lügenprophet, als das Böse überhaupt (Hom. II 15). Die Syzygienordnung, vermöge deren zunächst das Schlechte dem Guten, dann vom Menschen ab umgekehrt die Wahrheit dem Irrtum notwendig folgt, sowie der Gegensatz zwischen männlichem und weiblichem Prinzip ist ein Naturgesetz, welches die großen Weltperioden wie auch das Einzelne innerlich bestimmt. So wird das Böse zu einer physikalisch-kosmischen Potenz. In seiner Auswirkung stellt es sich dar als Lüge und Irrtum (Hom. I 18), als die Macht des Somatischen, die Trübung des Pneumatischen. Es ist ein

[1] Hom. XVI 14: *ἡμῖν δὲ εἷς Θεὸς . . . οὗ καὶ ὁ Χριστὸς υἱός.* Vgl. auch Hom. XVI 15: *οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ θεοῦ ταῦτα πάντα διακοσμήσαντος τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν.*

notwendiges Durchgangsstadium des Weltprozesses und dient darum schließlich dem Guten und löst sich in dieses auf (Hom. XVIII 3). Infolgedessen kann auch selbst vom Teufel gesagt werden, er tue nichts Böses und gehorche Gott.[1] Wie in den meisten sonstigen Systemen die Weltentstehung und Menschengeschichte durch den Fall der Sophia Achamoth veranlaßt und eingeleitet wird, so ist auch hier das Böse das treibende Prinzip in der Entwicklung, wenigstens in der von Adam ab beginnenden zweiten Syzygienordnung. Allerdings tritt in diesem Systeme eine in sich unmotivierte Steigerung des Bösen dadurch ein, daß es von den Protoplasten an prävaliert. Aber es liegt dies im Interesse der Gedankenführung; weil alles in Gott enden soll, muß Gott das letzte Glied des Prozesses sein, das Böse also vor ihm herrschen. Nach Hom. II 15 hat die menschliche Freiheit jenen Umschlag zu Beginn der zweiten Reihe verursacht. Aber so sehr auch (Hom. VIII 16, II 15) die individuelle Freiheit betont wird — beim Menschen beginnt überhaupt erst die Frage nach der Freiheit —, mit den angegebenen Grundlagen des Systems ist sie nicht vereinbar. Diese Freiheit ist wie bei der Sophia Achamoth (vgl. bes. d. System der Pistis Sophia) eine kosmisch bedingte.

Die Erlösung. Ist das Böse Trübung des Geistes, so kann seine Überwindung nur durch Erleuchtung und Belehrung erfolgen, durch Annahme der Offenbarung und ihrer Überlieferung. Darum ist zur Erlösung auch bloß Anschluß an den wahren Propheten notwendig, an Jesus oder Moses oder Adam (Hom. VIII 6); nur darf der an Moses glaubende Jude Christum nicht hassen, der an Jesum glaubende Heide Moses nicht verwerfen (Hom. VIII 7). Wie die wahre Religion und Offenbarung sowie auch der wahre Prophet von Anbeginn an da waren, wenn ihre Wirksamkeit auch nicht an allen Punkten der Geschichte in gleicher Weise erschien, so war auch die Möglichkeit der Erlösung grundsätzlich alle Zeit vorhanden. Aber jeder muß sie einzeln

[1] Hom. XX 9: *κἀγώ, ἔφη, ὁμολογῶ, ὅτι ὁ πονηρὸς πονηρὸν οὐδὲν ποιεῖ κατὰ τοῦτο, καθ' ὃ τὸν δοθέντα αὐτῷ νόμον ἐπιτελεῖ. καίτοι προαίρεσιν ἔχων κακὴν ὅμως φόβῳ πρὸς τὸν θεὸν οὐδὲν ἀδίκως πράσσει.*

sich erwerben und an sich selbst vollziehen. Notwendig ist zum Heile die *γνῶσις*, vor allem die *γνῶσις* Gottes[1] und des inneren Wesens der Syzygien (Hom. II 5, III 16). In Hom. III 18 wird gesagt, die *γνῶσις* sei der einzige Schlüssel zur Tür des ewigen Lebens, und wer sie verachte, gehe zugrunde (vgl. Hom. VII 7). Das ganze Sein wird in Wissen, in bewußtes Sein aufgelöst; denn nach der Grundanschauung gilt das Weibliche, das zu Überwindende, nicht nur als das Defektive im Wissen, sondern auch im Sein. Anderwärts wird wieder alles Gewicht auf die guten Werke gelegt und auf die Gesetzeserfüllung (z. B. VII 8, XI 10). Die Haupttugend ist die Menschenliebe. Sie ist mannweiblich; denn sie faßt in sich das Erbarmen, welches weiblich, und die Liebe zum Nächsten, welche männlich ist.[2]

Die Sakramente. Neben der *γνῶσις* ist die Taufe vonnöten (Hom. VIII 22 ff, XI 25 ff). Sie hat die Kraft, das Feuer, das für Sünde und Leidenschaften steht und darum zur linken oder schlechten Seite gehört, zu löschen (Hom. XI 26), d. h. die Verblendung des Geistes zu beheben. Durch die Taufe kommt der Mensch zum Bewußtsein seiner selbst. Darum kennt Klemens nach der Taufe Vater und Mutter wieder (Hom. XI 35, XII 23). Das Abendmahl wird beiläufig erwähnt (Hom. XI 36, XIV 1); dabei werden als heilige Elemente nur Brot und Salz genannt.

Askese. Die Auffassung von der Materie als der linken Seite Gottes, welche dem *πνεῦμα* entgegensteht, führt notwendig zur Askese. Jeglicher Besitz gilt als Sünde.[3] Die größtmöglichste Enthaltsamkeit im Essen und Trinken wird eingeschärft, weil mit den Speisen die alles durchdringende Weltseele, der Teufel, mit in den Menschen hineingeht (Hom. VIII 18, IX 12, XV 7). Fleischgenuß ist ganz untersagt

[1] Hom. III 5: *σώζει δὲ μόνους τοὺς ἐγνωκότας τὸν Θεόν.*

[2] Hom. XII 26: *φιλανθρωπία ἐστὶν ἀρρηνόθηλυς, ἧς τὸ θῆλυ μέρος ἐλεημοσύνη λέγεται, τὸ δὲ ἄρρεν αὐτῆς ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον ὠνόμασται.*

[3] Hom. XV 7: *οἱ δὲ τὰ τῆς μελλούσης βασιλείας κρίναντες λαβεῖν τὰ ἐνταῦθα ὡς ἀλλοτρίου βασιλέως ἴδια ὄντα αὐτοῖς νομίζεσθαι οὐκ ἔξεστιν.*

(Hom. III 45). Wegen der notwendig häufigen Berührung mit der Materie sind wiederholte Waschungen vorgeschrieben; denn Äußeres und Inneres beeinflussen einander.[1] Die Ehe wird verschiedentlich als befleckend angesehen; daneben findet sich freilich auch ihre Billigung. Nach dem ehelichen Beischlafe war eine Reinigung vorgeschrieben (Hom. VII 8, XI 28 u. a.). Bei der Auffassung der Homilien von der Frau ist das begreiflich.

Alle diese Gedanken hängen eigentlich nur lose mit der Grundstruktur des Systems zusammen; denn letztere schließt die persönliche Freiheit aus, während Aneignung von Offenbarung, Askese usw. dieselbe fordern.

Eschatologie. Auch über das Weltende finden wir gnostische Anschauungen. Zuletzt treten die Gegensätze des Somatischen und Pneumatischen, der Lüge und der Wahrheit noch einmal scharf auseinander im Antichristus und in Christus. Christus kommt zuletzt als das ewige Licht, welches alle Finsternis verscheucht.[2] Die Frommen kehren alsdann zurück in den Schoß Gottes (Hom. XVII 10). Sie sind ja völlige Lichtnaturen; auch ihre Leiber sind Licht.[3] Gott zieht sie an sich, wie die Sonne den Gebirgsnebel (Hom. XVII 10). Über das Endschicksal der Bösen liegen verschiedene Auffassungen vor. Eine bloße Reinigung durch Feuer findet sich erwähnt Hom. IX 9, IX 13, XI 10, eine endliche Vernichtung Hom. III 6, 59, VII 7. Die Ewigkeit der Hölle wird gelehrt Hom. XI 11. Nach Hom. XX 9 wird der Teufel umgewandelt und geht zu Gott ein. Damit stimmt wohl am besten die Annahme überein, daß alle Seelen gereinigt werden und dann ebenfalls zu Gott zurückkehren, von dem sie ausgegangen. Höchstens ließe sich mit dem Grundgedanken noch eine völlige Vernichtung des Bösen in Einklang bringen. Denn wie alles von Gott aus seinen

---

[1] Hom. XI 29: *ὁ καθαρὸς καὶ τὸ ἔξω καὶ τὸ ἔσω καθάραι δύναται.*

[2] Hom. II 17: *καὶ μετὰ τοῦτο αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.*

[3] Hom. XVII 16: *ἐκτὸς εἰ μη . . . ἡ σάρξ εἰς φύσιν τραπῇ φῶτος, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ . . ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅτ' ἂν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται.*

Anfang nimmt, so muß auch alles in ihn wieder einmünden, und es kann nichts außer ihm existieren. Dies bestätigt Hom. II 17, wo es heißt, daß bei der Wiederkehr Christi jegliche Finsternis schwinde, und ferner Hom. XVII 9, wo gesagt wird, daß alles in ihm seine Ruhe findet..

Wir haben in vorliegendem System eigentlich keine Entwicklung, sondern einen steten Kreislauf vor uns. Der phänomenologische Dualismus wird metaphysisch in einem naturalistischen Monismus aufgehoben.

3. Cerinth.

Bei Cerinth finden wir eine etwas anders geartete Gnosis, welche wenigstens bezüglich einiger Punkte schon mit der heiden-christlichen Gnosis zusammentrifft. Nach den Philosophumena[1] ließ er sich mehr von ägyptischer als biblischer Weisheit bestimmen.

Gottesvorstellung. Nach Cerinths Anschauung thront Gott in weiter Weltferne. Er entfaltet sich in zwei Momenten oder Hypostasen zu einem Eingeborenen und dessen Sohn, dem λόγος (Iren., Adv. haer. III 11_1). Der Welt ist er unbekannt.

Weltentstehung. Das irdische Dasein verdankt seinen Ursprung einem tief unter Gott stehenden Wesen, welches keinerlei Gemeinschaft mit Gott hat, ja ihn nicht einmal kannte (Iren., Adv. haer. I 26_1, III 11_1); nach Epiphanius[2] war die Welt von Engeln gemacht. Einer von diesen weltschöpferischen Engeln ist der Judengott.[3]

Offenbarung. Von diesem und seinen Engeln stammt auch das A. T.[4] Obschon zwischen dem obersten guten und dem weltschöpferischen, gesetzgebenden Gotte eine

[1] Philos. VII 33 (p. 404_{33}): *Κήρινθος δέ τις, αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδεία ἀσκηθείς.* Vgl. auch VII 7.

[2] Epiphan., Haer. XXVIII 1: *καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι.*

[3] Epiphan., Haer. $XXVIII_1$: *φάσκει . . . τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.*

[4] Epiphan., Haer. 28_1: *φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλων δεδόσθαι καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων.*

Spannung besteht, welche sich jedoch noch nicht zu einem völligen Dualismus auswächst, enthält das Gesetz immerhin auch Gutes, weshalb ihm Cerinth auch teilweise beistimmt.[1] Es muß also doch etwas Höheres im Judengott und seinen Engeln gelebt haben und von ihnen ausgegangen sein in die Weltschöpfung und das A. T. Allerdings wird in der Darstellung des Epiphanius[2] von diesem Gotte gesagt, er sei nicht gut. Jedenfalls ist das Werk dieser unteren Mächte voller Unvollkommenheit. Erst Jesu Offenbarung hat wahren Wert. Aber Cerinth bestimmt ihren Umfang ganz gnostisch-subjektiv unter Zurückweisung eines Teiles auch n.t.licher Bücher. Wie Philastrius berichtet,[3] nahm er nur das Matthäusevangelium an und verwarf alles andere. Nach Epiphanius[4] stimmte er auch diesem nur teilweise zu.

Christologie. Den Höhepunkt der Religion bedeutet also Jesus Christus. Er erscheint hier nach gnostischer Weise gespalten in das menschliche Prinzip Jesus und das höhere Geistwesen Christus. Letzterer stammt vom oberen Gotte und ist die höhere geistige Kraft, welche sich bei der Taufe auf Jesus herabließ, ihm den unbekannten Vater kundtat und ihn mit Wunderkraft ausrüstete (Iren., Adv. haer. I 26_1, III 11_1). Jesus ist gewöhnlicher Mensch, der Sohn Josephs und Marias; nur überragte er alle anderen an Gerechtigkeit, Weisheit und Klugheit (Iren., Adv. haer. I 26_1). Er litt, starb und erstand von den Toten. Christus aber hatte ihn vorher schon verlassen; denn dieser konnte nicht leiden, weil er geistig war.[5] Der Erlösungstod Jesu ist für

[1] Philastrius, Haer. 36: in nullo discordans ab eo (sc. Carpocrate), nisi quia ex parte solum legi consentit, quod a deo data sit, et ipsum deum Iudaeorum eum esse aestimat, qui legem dedit filiis Israel.

[2] Epiphan. Haer., XXVIII 2: *φάσκει γὰρ τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν.*

[3] Philastrius, Haer. 36: Apostolum Paulum non accipit, Iudam traditorem honorat, evangelium secundum Matthaeum solum accipit, tria evangelia spernit, Actus apostolorum abicit, beatos Martyres blasphemat.

[4] Epiphan., Haer. XXVIII 5: *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους.*

[5] Iren., Adv. haer. I 26_1, Philastrius, Haer. 36, Epiphan., Haer. 28_1: *ἐξηγεῖται καὶ οὗτος, ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ τὸν Χριστὸν*

Cerinth bedeutungslos; seine Auferstehung steht nach den Berichten von Philastrius und Epiphanius noch bevor.[1]

Die Erlösung beruht nach Cerinths Auffassung in der Annahme der von ihm umrissenen christlichen Offenbarung, unter teilweisem Anschluß an den Judäismus; er verlangte Beschneidung und Sabbatfeier.[2]

Von Magie verlautet nichts bei ihm. Allerdings berichtet Epiphanius (vgl. Haer. XXVIII 6), daß einige seiner Anhänger sich für Verstorbene taufen ließen.

In eschatologischer Hinsicht erfahren wir nur durch Eusebius (KG. III 28_2), daß er den Chiliasmus vertrat.

Versucht die judenchristliche Gnosis somit, wie wir sahen, sich wenigstens noch teilweise auf biblischem Boden zu erhalten, so ist sie innerlich doch dem Synkretismus und Naturalismus verfallen.

§ 2. Der die Absolutheit des Christentums wahrende, dasselbe aber innerlich paganisierende und naturalistisch auflösende Gnostizismus.

Auf dem Boden der heiden-christlichen Gnosis tritt uns auf den ersten Blick eine schier unentwirrbare Formenfülle der Gestaltungen entgegen. Und doch lassen sich leitende Grundlinien der Entfaltung entdecken, die durch alle Überarbeitungen, Verwischungen und Wucherungen hindurch immer wieder zum Vorschein kommen. Im großen und ganzen finden wir auch hier überall die Elemente wieder, welche wir an der relativ-einfachen Lehre Simons und der Mandäer, also der vorchristlichen Gnostiker erkannten. Zeigt

---

γεγεννῆσθαι ... ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ ἄνω θεοῦ μετὰ τὸ ἀδρυνθῆναι τὸν Ἰησοῦν τὸν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγεννημένον καταληλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτόν, τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν εἴδει περιστερᾶς ... καὶ ἀποκαλύψαι αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτοῦ τὸν ἄγνωστον Πατέρα. καὶ διὰ τοῦτο, ἐπειδὴ ἦλθεν ἡ δύναμις εἰς αὐτόν, ἄνωθεν δυνάμεις ἐπιτετεληκέναι, καὶ αὐτοῦ πεπονθότος τὸ ἐλθὸν ἄνωθεν ἀναπτῆναι ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἄνω.

[1] Philastrius, Haer. 36: Christum nondum surrexisse a mortuis, sed surrecturum enuntiat. Vgl. auch Epiphan., Haer. XXVIII 6.

[2] Philastrius, Haer. 36: Docet autem circumcidi et sabbatizare dicens debere circumcidi homines. Vgl. auch Epiphan., Haer. XXVIII 5.

die juden-christliche Gnosis teilweise nähere Verwandtschaft mit dem Mandäismus, so die heiden-christliche mehr mit den verschiedenartigen Darstellungen Simons. Seine Theologie ließ viele Wandlungsmöglichkeiten zu, aus denen die Genesis der folgenden Systeme in etwa zu verstehen ist. Auch letztere entstammen der vorderasiatisch-syrischen Vorstellungswelt und sind bald mehr, bald weniger von griechischer Philosophie umgestaltet. Das Christliche, das sie enthalten, kann fast überall abgehoben werden, ohne den inneren Bau der Systeme irgendwie wesentlich zu ändern, ein Zeichen, daß die heidnischen Bestandteile nur rein äußerlich eine christliche Färbung trugen. Bousset gibt wichtige Fingerzeige für den Ausbau und die Differenzierung dieser Gnosis.[1]

Das ganze Sein zerfällt in drei Stufen: Lichtwelt, Welt der Mischung, Welt der Finsternis oder der Negation. An der Spitze des Lichtreiches sowie des gesamten Daseins steht ein unbekannter erscheinungs-transzendenter Gott, der ganz verschieden prädiziert wird: unbekannter Vater (Iren., Adv. haer. I 21_1, Epiphan., Haer. 23_1), unbekannter Gott, unnennbarer Vater, unaussprechlicher Vater (Iren., Adv. haer. I 29_1, I 11_1). Neben ihm steht die Mutter, bald naturalistisch in Form einer Syzygie mit dem Urwesen verbunden, bald in dieses als immanentes Prinzip aufgelöst. In letzterem Falle bleibt ihr entweder der rein naturalistische Charakter, so daß der Vater als mannweiblich erscheint, oder sie wird philosophisch spiritualisiert und erscheint nun auch als ἔννοια des Urprinzips. Weiterhin gilt sie wie bei Simon als die der Welt zugewandte Seite Gottes, als das gefallene Prinzip, das herabsinkt in die Materie. Bei diesem Prozeß aber verdoppelt sie sich nach manchen Darstellungen, so daß sie als obere Sophia beim Vater bleibt, als untere mit der Materie befleckt wird. Bousset sieht in ihr die vorderasiatische Himmelsmutter, welche in ihrem Doppelcharakter — sie ist wohl die Personifikation des Mondes — als reine Himmelsmutter und als Göttin der Prostitution sehr wohl das Prototyp der simonianischen Helena sowie der Sophia sein könnte.

[1] Bousset, Hauptprobleme, S. 319 ff.

Unterhalb des Vaters und der Sophia ist die Sphäre der sieben Planeten; sie sind Zwischenglieder zwischen der Gottheit und dem untersten Abgrund, bald halbgöttlichen, bald dämonischen Wesens. An ihrer Spitze steht der löwenköpfige Jaldabaoth, meistens mit dem Gotte des A. T. identifiziert und daher auch Sabaoth genannt. Er steht dem obersten Gotte teils freundlich, teils feindlich gegenüber. Nach Boussets Meinung wurden diese planetarischen Gottheiten Babylons bei ihrem Zusammenprall mit der persischen Religion zu niederen, dämonischen Gottheiten degradiert. Der siderische Charakter ihres Wesens deutet auch auf die naturalistische Beschaffenheit des Vaters und der Mutter hin. In den mehr philosophisch orientierten Systemen verblassen natürlich die siderischen Gestalten, wie auch mehr oder minder die farbenreichen Personifikationen. Die Planetensphäre trägt den Namen Hebdomas; über ihr, in der Ogdoas, thront die in die Materie gesunkene Mutter oder Sophia.

Die untere Welt samt den Menschen stammt von den Engeln, den Planetengeistern. Der Mensch ist nach einem himmlischen Urbilde geschaffen und wird von den Engeln absichtlich in Unkenntnis des Vaters gehalten. Durch Vermittlung der Mutter haben manche Menschen eine höhere Geisteskraft in sich, so daß sie den selbst von den Engeln nicht erkannten Vater sofort erkennen und sich zu ihm erheben. Aber während des Erdenlebens stehen sie im Banne der Planeten oder der sinnlichen Welt. Ein Erlöser befreit sie, indem er sie über ihre Verwandtschaft mit der höheren Welt belehrt und ihnen die Zauberkraft gibt, der Macht der Sieben zu entrinnen. Diese Rolle wird Christus übertragen. Durch γνῶσις uud Mysterien erfährt man, wie die Seele durch den Himmel der Sieben aufsteigt und sich gegen die Macht der feindlichen Geister verteidigt. Hier helfen auch Sakramente, Askese oder Libertinismus. Mit der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen, welche zugleich eine Vernichtung des feindlichen Prinzips oder doch eine reinliche Scheidung beider Prinzipien bedeutet, endet das Welten- und Gottesdrama.

Innerhalb dieses skizzierten Grundschemas vermag man nun die einzelnen Gestalten bis ins endlose zu vervielfältigen. Die Darstellung und Fassung des Ganzen kann man entweder mehr astral-mythisch-kosmogonisch oder mehr logisch-phänomenal gestalten. Dabei können die Prinzipien bis zur vollen dualistischen Selbständigkeit auseinander- und sich gegenübertreten oder auch so reduziert werden, daß das Böse oder die Materie nur rein negativ als das bloße Nichts wie bei Plato erscheint, d. h. als eine naturnotwendige, wenn auch philosophisch nicht weiter deutbare Einschränkung oder Hemmung des Unendlichen in seiner Entfaltung. Da hierbei auch die Menschheitsgeschichte in die Kosmogonie oder die logische Entwicklung mit hineingezogen wird, so muß sich dementsprechend nach der Verschiedenheit der metaphysischen Grundlagen eine verschiedenartige Stellung zu den drei großen religiösen Gestaltungen des Heiden-, Juden- und Christentums ergeben. Es ist klar, daß alle diese möglichen Mannigfaltigkeiten, sowie die mehr oder minder starke Betonung oder Zuspitzung des gnostischen Formal-Prinzips jedesmal auch die dogmatischen Lehren treffen und modifizieren.

Die juden-christliche Gnosis sah im Christentum die letzte Form der Religion, aber sie blieb trotzdem national beschränkt; denn das Christentum galt ihr als der gereinigte, oder besser als der synkretistische Mosaismus. Dieser Mosaismus war zwar zeitlich in etwa universalistisch; denn schon Adam war im Vollbesitz der ganzen Religion, wenn diese im Laufe der Zeit auch immer wieder erneuert werden mußte (vgl. Elchasaiten, pseudoklem. Homilien). Aber bis zur inhaltlichen und lokalen Universalität vermochte er sich nicht zu erheben. Es handelte sich in dieser Gnosis gewissermaßen nur um die Selbsterhaltung und Selbstbehauptung des höheren jüdischen Geistes, der sich das ihm am Christentum wertvoll Erscheinende zu assimilieren suchte, im Glauben, es sei nur altes mosaisches oder gar adamitisches Gut. Die nun zu behandelnde heiden-christliche Gnosis sieht im Christentum die neue absolute Religion; aber dasselbe ist ihr nur der vollendetste letzte Ausdruck für die Schlußentfaltung

des geschichtlichen Geistes. Darum findet man auch das Christentum überall keimhaft wieder, wo immer die Rückkehr des Geistes zu sich selbst eine Darstellung gefunden hat oder haben soll, z. B. in einer Reihe heidnischer Mythen. Im Mittelpunkte dieser Gnosis steht als Erlöser Jesus Christus, nicht so sehr jedoch als historische Persönlichkeit, an irgendeinem bestimmten Punkte in die Geschichte eintretend, sondern als kosmische Potenz, die mit hineingezogen in den großen Werdeprozeß des natürlichen Geschehens ihn wieder aufwärts zum Unendlichen leiten wird.

1. Die dualistische, physikalisch-kosmogonische, antijüdische oder religionsgeschichtliche Gnosis in Syrien und Umgebung.

Wir unterscheiden in der heiden-christlichen Gnosis zunächst zwei Richtungen, je nachdem die Grundlage der Systeme mehr kosmogonisch-dualistisch und antijüdisch oder mehr pantheistisch-philosophisch, geistesgeschichtlich orientiert ist. Was die Vertreter der ersten Richtung angeht, so sind sie wesentlich bestimmt von dem subjektiven unharmonischen Eindruck der Welt und des Lebens. Alles erscheint ihnen in zwei Lager geteilt, die miteinander feindlich ringen. Dieser Gegensatz besteht nicht nur in der physischen Welt in Form von Licht und Finsternis samt deren Begleiterscheinungen und Wirkungen, sondern auch im Geistesbezirk, in Geschichte und Religion als Kampf zwischen Geist- und Sinnenwelt. In der Religion ist dieser Antagonismus geschichtlich besonders ausgeprägt im Kampfe des Christentums mit dem Judentume, welch letzteres weil sinnlich-unpneumatisch oder doch nicht rein pneumatisch zu überwinden ist. Diesen alles durchdringenden Gegensatz vermögen jene Gnostiker, herkommend aus orientalischem Dualismus, sich nur kosmologisch als einen Kampf zweier selbständiger Weltprinzipien miteinander deutlich zu machen. Irgendwie, so meinen sie, entstand einmal eine unheilvolle Vermischung beider feindlichen Reiche. Diese Vermischung muß entwirrt werden. Nur Trennung nnd Scheidung des unnatürlich Verbundenen ändert den leidvollen Zustand des Lebens und bringt Erlösung.

Kosmologisch entstanden, können Sünde und Elend auch nur kosmologisch behoben werden.

Formell herrscht Mythus und Bild vor. Was man will, ist mehr geahnt und empfunden als gedanklich erkannt. Lokal beschränken sich diese Gnostiker etwa auf Syrien und die angrenzenden Provinzen; zeitlich lassen sie sich nicht genau bestimmen, da fast alle gnostischen Bildungen gleichzeitig nebeneinander hergehen.

Auch bei ihrer Darstellung suchen wir einzig dogmengeschichtlich die wichtigsten Begriffe der einzelnen Systeme klar herauszuarbeiten, innerlich Verwandtes möglichst zusammenstellend.

a) Satornil[1].

Das System des Satornil stellt eine Fortbildung des simonisch-menandrischen dar. Seine Grundstruktur ist der Dualismus, der allerdings in dem Berichte des Irenäus (Adv. haer. I. $24_{1\text{ u. }2}$) sehr abgeschwächt erscheint.

Gotteslehre. Gott ist nach Sartornil der eine allen unbekannte Vater.[2] Eine weibliche Genossin wird zwar neben ihm nicht erwähnt, ist aber dem Zusammenhange nach nicht ausgeschlossen. Sein überkosmisches Reich trägt schon bei Epiphanius (Haer. XXIII 4) die in der Gnosis dafür immer wiederkehrende Bezeichnung *πλήρωμα*.[3] Diese Benennung setzt doch wohl ein innerlich bewegtes Leben in der Gottheit, also auch eine Art göttlichen Gemeinschaftslebens voraus, einerlei, wie Sartornil im einzelnen sich ein solches vorstellte.

Weltentstehung. Der unbekannte Vater-Gott erschafft Engel, Erzengel, Kräfte, Mächte (Iren., Adv. haer. I 24_1). Wie dieses Erschaffen zu verstehen ist, wird nicht klar.

---

[1] Vgl. zu den §§ 2 u. 3 bes. Hilgenfeld, Die Ketzergesch.; Baur, Die christl. Gnosis; Neander, Genet. Entwicklung; Lipsius, Gnostizismus. Nach Euseb. KG. IV 7_3 stammte Satornil aus Antiochien. Siehe auch Iren., Adv. haer. I $24_{1\text{ u. }2}$; Tertull., De an. 23; Philos. VII 28 (p. 380_{45} f).

[2] Iren., Adv. haer. I 24_1: *πατὴρ ἄγνωστος*. Vgl. Epiphan., Haer. $XXIII_1$.

[3] Die Grundlage dieses Ausdruckes findet sich schon bei Philo. In s. Leg. alleg. I 14 erscheint Gott als *ἑαυτοῦ πλήρης*.

Vermutlich erfolgte es durch eine Art Abschwächung des Göttlichen oder dessen Vermischung mit Ungöttlichem; denn die Geschöpfe sind nicht in jeder Beziehung würdige Kreaturen des obersten Gottes, sie werden (z. B. Iren., Adv. haer. I 24_1) ausdrücklich als schwach bezeichnet, haben also etwas vom negativen Prinzip in sich. Die sieben untersten — eine Erinnerung an die sieben Planeten — der von Gott gebildeten Engel funktionieren als weltschöpferische Kräfte. Einer dieser Engel ist der Judengott.[1] Auch der Mensch ist ein Werk der Engel (Iren., Adv. haer. I 24_1). Seine Entstehung wird folgendermaßen erzählt. Ein lichtes Bild zeigte sich den Engeln von oben, das sie jedoch nicht festzuhalten vermochten, weil es zu rasch wieder nach oben enteilte.[2] Angeregt durch diese Erscheinung, wollten sie den Menschen machen, um in ihm eine Erinnerung jenes Lichtes festzuhalten. Sie formten daher ein Gebilde, das aber infolge ihrer eigenen Ohnmacht völlig lebensunfähig war. Darum sandte die obere Kraft einen Lebensfunken herab, durch den der Mensch Leben und Glieder empfing (Iren., Adv. haer. I 24_1). Demnach besteht der Mensch aus einem niedrigen Leibe und dem Gottesfunken. Beim Tode zerfällt der Leib. Der Lebensfunke kehrt zu seiner Art zurück (Iren., Adv. haer. I 24_1). Statt der simonianischen Helena-Ennoia wird hier der Lichtfunke von oben im Körper festgehalten und gequält.

Das Böse. Wie weiterhin berichtet wird, erschaffen die Engel zweierlei Menschen, gute und böse (Iren., Adv. haer. I 24_2); das Böse ist also eine kosmische Potenz. Mit den bösen Menschen befinden sich im Bunde die Dämonen samt ihrem Anführer, dem Teufel. Diese stehen dem Juden-

[1] Iren., Adv. haer. I 24_2; nach Epiphan., Haer. $XXIII_1$ wurde die Welt unter die Engel durch das Los verteilt: *τὸν κόσμον δὲ κατὰ μερι-τείαν ἑκάστῳ ἀγγέλῳ κεκληρῶσθαι.* Vgl. auch Philastrius, Haer. 31.

[2] Nach Philastrius, Haer. 31 erleuchtete eine Lichterscheinung die ganze Körperwelt und erregte das Verlangen der Engel: de virtute enim superna lumen dicunt fuisse demissum, quod illuminavit mundum istum et ad concupiscentiam adduxit angelos. Lipsius meint in s. Aufsatz „Über die ophitischen Systeme“: man müsse wie in den meisten gnost. Systemen eine Art Lichtfall annehmen, und das am Himmel erscheinende Licht hätte dem herabgesunkenen Kräftigung und Beistand bringen sollen.

gott und seinen Engeln feindlich gegenüber und streiten gegen sie (Iren., Adv. haer. I 24_2). Woher der Teufel und die Dämonen stammen, wird nicht gesagt. Jedenfalls zeigt sich hier ein ausgesprochener Dualismus.

Offenbarung. Die Antagonie zwischen Teufel und Engel durchzieht auch das A. T., indem die Propheten ihre Inspiration teils vom Teufel, teils von den weltschöpferischen Engeln hatten (Iren., Adv. haer. I 24_2). Das A. T. enthält also direkt Schlechtes vermischt mit Höherem. Die ganze vorchristliche Welt ist charakterisiert durch den Kampf zwischen dem Satanas und dem Judengott, zwischen dem A. T. als Offenbarung der Engel und der übrigen Welt. Aber auch in den weltschöpferischen Engeln und ihrem Gott wirkt das böse Prinzip. Der Judengott will nämlich nichts Höheres über sich anerkennen und selbst der Höchste sein. Darum möchte er auch durch seine Offenbarung nicht dem Vater dienen, vielmehr mit allen Mächten diesen stürzen (Iren., Adv. haer. I 24_2). So ist der ganze Weltzustand verwirrt; Böses und Gutes liegt gemischt durcheinander, als Resultat einer unglücklichen Weltentstehung und einer widerspruchsvollen Offenbarung.

Christologie. Darum schickt der Vater Christum als Heiland zum Zwecke der Erlösung (Iren., Adv. haer. I 24_2). Wer nun eigentlich dieser Christus war, und wie er im einzelnen zum höchsten Gotte stand, wird nicht klar. Er erschien ganz doketisch, ungeboren, unkörperlich; fälschlich hielt man ihn für einen Menschen (Iren., Adv. haer. I 24_2).

Erlösung. Seine Aufgabe ist, zu tun, was im simonianischen System Simon selbst tat. Er soll den Judengott stürzen und retten, die an ihn glauben, d. h. die, welche den Lebensfunken haben (Iren., Adv. haer. I 24_2); die Dämonen samt den Bösen aber wird er vernichten. Wie die Erlösung im einzelnen zu denken ist, wird nicht gesagt. Wahrscheinlich hat Christus den Lichtfunken in den Guten so gestärkt, daß diese den feindlichen Mächten entrinnen konnten. Bei der dualistischen Haltung des Systems ist nicht gut begreifbar, wie das Böse vernichtet werden soll;

wahrscheinlich handelt es sich nur um ein Zurückdrängen und Unschädlichmachen desselben.

Aus dem Gesagten erklärt sich auch die von Satornil geforderte Askese. Heiraten und Zeugen galt bei ihm als Teufelsdienst; wahrscheinlich, weil durch diese Funktionen der Lebensfunke immer tiefer in die Materie versenkt wurde. Die meisten enthielten sich auch der Fleischspeisen (Iren., Adv. haer. I 24_2). Hier will man die Materie durch Askese überwinden, Simon hatte versucht, durch Libertinismus sich von ihrem Bann zu befreien.

Eschatologie. Die endgültige Befreiung und Erlösung von diesem Erdenbann erfolgt mit dem Tode. Indem der Leib zerfällt, hört damit die Herrschaft des Bösen über den Menschen auf. Der Lichtfunke kehrt zum Urlichte zurück (Iren., Adv. haer. I 24_1).

Die Erlösung durch Christus erweist sich danach als Funktion einer kosmisch-naturalistischen Potenz, welche die Scheidung des unnatürlich Verbundenen erfolgreich durchführt. Böses und Gutes wird definitiv getrennt, der Judengott gestürzt und wahrscheinlich zur Anerkennung des Vaters genötigt (Iren., Adv. haer. I 24_2). Die Erlösung besteht nicht in einem einzelnen Akte, sondern ist ein fortdauernder Naturprozeß.

b) Basilides.[1]

Mit Satornil stellt Irenäus (Adv. haer. I 24_1) den Basilides zusammen, und tatsächlich zeigen beider Systeme eine nicht unbedeutende Ähnlichkeit. Basilides ist ausgesprochener Dualist. Zwei Prinzipien stehen sich fast mit voller Selbständigkeit schroff gegenüber wie im Parsismus,

[1] Die Darstellung des basilidianischen Systems ist erheblich erschwert durch die zum Teil sehr bedeutend voneinander abweichenden Berichte. Während das System des Basilides nach Iren. den orientalisch-kosmogonisch-dualistischen durchaus nahe steht, zeigt es nach der Überlieferung des Hippolyt stark den Einschlag stoischer Metaphysik. Außerdem besitzen wir noch eine Reihe von Fragmenten aus den exeget. Büchern des Basilides, deren Inhalt sich weder ganz mit der Darstellung des Iren. noch mit der des Hippolyt deckt. Hier werden dieselben mit dem Berichte des Iren. zusammengestellt, weil sie diesem in der überlieferten Form wohl am nächsten stehen.

wie denn auch Basilides nach den Acta Archelai et Manetis in Persien gewesen sein soll. Später wohnte er in Alexandrien. Auch dieser Aufenthaltsort hinterließ Spuren in seinen Anschauungen.[1]

Gottesvorstellung. Gott ist für Basilides der ungezeugte Vater (Iren., Adv. haer. I 24_3; Epiphan., Haer. $XXIV_1$), das ungeborene Wesen (Philastrius, Haer. 32). In seinem inneren Leben ist er viel reicher als bei Satornil; er erscheint transzendenter und bedarf mehrerer Zwischenglieder bis zur Welt. Er entfaltet sein Wesen durch Zeugungen, welche abwärtssteigend immer mehr der Endlichkeit und der Beschränktheit zueilen. Eigentlich handelt es sich dabei nicht um naturalistische Zeugungen, sondern um eine Art logischer Entwicklung oder spezifizierter Aktualisierung der göttlichen Potenz. Aber diese Momente der Geistesentfaltung werden hier in Anlehnung an orientalische Kosmologie mythologisch hypostasiert, so daß der Geist nunmehr auf die Linie kosmogonisch-naturalistischer Entwicklung herabgezogen wird.

Vom ungezeugten Vater stammt der *νοῦς*, von diesem der *λόγος* und aus ihm die *φρόνησις*, denen dann weiterhin *σοφία* und *δύναμις*[2] folgen. Von den beiden letzten Erzeugnissen leiten sich Engel, Kräfte und Mächte her, welche Basilides die ersten nennt. Und diese sind ihrerseits die Schöpfer des ersten Himmels (Iren., Adv. haer. I 24_3). Mit letzterem gehen wohl die geistig-logischen Potenzen schon in kosmisch-physikalische über und beginnt die raumzeitliche Endlichkeit. Den Abstand zwischen ihr und der Gottheit überbrücken also acht Potenzen, eine Ogdoas, welche wir

---

[1] Nach den Acta Archelai et Manetis cap. 55 wohnte Basilides in Persien; nach Hieronymus, De vir. illustr. 21 auch in Alexandrien.

[2] Nach Ps.-Tertull., Adv. om. haer. 1 heißen diese Hypostasen: mens creata, verbum, providentia, virtus, sapientia, dann folgen principatus, potestates, angeli etc.; bei Philastrius, Haer. 32: intellectus, verbum, sensus, virtus, sapientia; von der virtus u. sapientia stammen: principatus, potestates, angeli diversi; bei Epiphan., Haer. $XXIV_1$: *Νοῦς, Λόγος, Φρόνεσις, Δύναμις, Σοφία;* dann folgen *Ἀρχαί, Ἐξουσίαι, Ἄγγελοι.* Clem. Al. fügt noch *Δικαιοσύνη* und ihre Tochter *Εἰρήνη* hinzu (Strom. IV 25_{168}).

noch oft in der Gnosis wiederfinden. Auch im Parsismus steht eine Ogdoas von Ormuzd und sieben Amschapands an der Spitze des Lichtreichs.[1]

Von den Engeln des ersten Himmels stammen andere, welche einen zweiten Himmel schaffen, dem ersten ähnlich, ebenfalls bevölkert mit Fürsten, Engeln und Mächten. Aus diesem leitet sich ein dritter Himmel samt seinen Bewohnern ab, dann ein vierter usw. Immer mehr entfernen sich die Produkte des fortschreitenden Prozesses, bis dreihundertfünfundsechzig Himmel gestaltet sind, von denen jeder folgende dem vorausgegangenen ähnlich ist, aber selbst tiefer steht als er (Iren., Adv. haer. I 24_3). In diesem letzten Himmel wohnen die Weltschöpfer. Hier sind die göttlich-kosmogonischen Kräfte schon so weit depotenziert, daß sie eine direkte Berührung mit der Materie eingehen können. Der kosmisch-astrale Charakter tritt noch besonders deutlich zutage durch die Notiz des Irenäus, daß entsprechend der angegebenen Himmelszahl das Jahr ebensoviele Tage habe (Iren., Adv. haer. I 24_3), und daß die örtliche Lage dieser dreihundertfünfundsechzig Himmel mathematisch bestimmt werden könne (Iren., Adv. haer. I 24_7). Darum heiße auch ihr Fürst *Ἀβράξας*, weil der Zahlenwert der Buchstaben dieses Namens dreihundertfünfundsechzig sei (Iren., Adv. haer. I 24_7). Nach Hieronymus[2] wurde Gott bei den Basilidianern *Ἀβράξας* genannt, und kommt dieser sein Name in der Sonnenbahn zur Darstellung. Die dreihundertfünfundsechzig Himmel sind also wohl die Erscheinungsform der Gottheit, deren Wesen geistig-astral ist.

Der Gottheit oder dem Lichte steht die Finsternis gegenüber. Clemens Alexandrinus sagt: Moses habe im Gegensatz zu Basilides nur einen Gott gelehrt; weiterhin heißt

[1] Vgl. über die Amschaspands Thiele-Gehrich II, S. 200 ff.

[2] Hieronymus, In Amos III 10 (bei Migne, Patr. lat., Bd. 25, S. 1068): Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat *ἀβράξας* et eundem secundum graecas literas et anni cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero aliarum literarum vocant *Μείθρας*. Vgl. Epiphan., Haer. XXXI 4, wonach die Valentinianer auch 365 bald männliche, bald weibliche Gottheiten kennen.

es, Basilides mache den Teufel zum Gott.[1] Dennoch konnte Basilides nach Strom. (IV 13_{90}) lehren, daß die Vorsehung Gottes sich über alles erstrecke.

Deutlicher tritt dieser Dualismus hervor in den uns erhalten gebliebenen Fragmenten der vierundzwanzig exegetischen Bücher, welche Basilides zu seinem dem lukanischen verwandten Evangelium schrieb.[2] Ein solches Fragment findet sich in den Acta Archelai et Manetis.[3] Hier vertritt Basilides ausdrücklich zwei Grundwesen. Er sagt, es gäbe zwei ungezeugte Prinzipien: ein gutes und ein böses, Licht und Finsternis, welche aus sich selbst beständen; jedes führe sein eigenes Leben. Er behauptet eine eigene Wurzel, ein eigenes Reich des Bösen, welches unabhängig ist von den Dingen und über die Dinge kommt wie der Geist, der weht, wo er will, und von welchem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht. Diesen Dualismus hat Irenäus zwar nicht mitgeteilt, aber seine Darstellung schließt ihn nicht aus.

Weltentstehung. Die Engel des letzten Himmels, welcher auch für uns sichtbar ist, haben die Welt und alles, was in ihr ist, gemacht und die Erde sowie alle Völker unter

[1] Clem. Al., Strom. V 11_{74}: *Μωυσῆς . . . καὶ τὸν ἕνα ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγελε θεόν.* Strom. IV 12_{85} wird Basilides *θειάζων τὸν διάβολον* genannt.

[2] Orig., In Luc. hom. 1 (Opera ed. Lommatzsch V, S. 86): *ἤδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον.* Vgl. auch Euseb. KG. IV 7_6 f.

[3] In den Acta Archelai et Manetis cap. 55 heißt es von Basilides: Dualitatem voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Er kleide, so wird weiter berichtet, seine Lehren in die Worte der Barbaren: quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala asso-ciaverunt, ipsa dicentes initia esse et ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semetipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur — malum sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pollulaverint indicat. Cap. 24: Quia supervenerint tenebrae ex propriis finibus in regnum boni Dei. Cap. 17: Quia est radix alia malitiae, quam non plantavit Deus. Vgl. auch Epiphan., Haer. XXIV 6: *ἑκάστῳ τῶν ποιούντων τὸ κακὸν ἔνεστιν, ἐν δὲ τῷ μὴ ποιεῖν οὐκ ἔνεστιν.*

sich verteilt (vgl. Satornil). Wahrscheinlich ist auch hier, wie bei Satornil (Iren. I 24_1), ihre Zahl gleich sieben, im Anschluß an die Planetenwelt. An ihrer Spitze steht der Gott der Juden.[1] Da dieser sich alle Völker unterwerfen wollte, erhoben sich die anderen Fürsten gegen ihn und suchten seine Pläne zu durchkreuzen; deshalb ist sein Volk bei den anderen Völkern verhaßt.[2]

Nach den Fragmenten lehrt Basilides hinsichtlich der Weltbildung folgendes: Die Finsternis erblickte das Licht und sehnte sich nach ihm und wollte es ergreifen; aber es gelang ihr nur, einen Abglanz des Lichtes zu verschlingen (Acta Archelai et Manetis c. 55). — Hier setzt dann wohl die weltschöpferische Tätigkeit der Engel ein. So läßt sich der Bericht des Irenäus mit den Fragmenten vereinen. Die Welt ist also eine Mischung von Gutem und Bösem, von Licht und Finsternis.

Dieser Dualismus zeigt sich auch in der Anthropologie. Nach Clemens Alexandrinus nimmt Isidor, des Basilides Sohn, im Menschen eine höhere Vernunftseele und eine niedere Seele an. Letztere hat allerlei Anhängsel aus dem Reiche der Materie. Mag nun, sagt Isidor, die niedere Seele auch der Gewalt jener Naturkräfte erliegen, die Vernunftseele muß die Herrschaft behalten. Darum kann sich der schlechte Mensch nicht entschuldigen, von den bösen Trieben gezwungen gewesen zu sein.[3] Dieses Zugeständnis an die Willensfreiheit paßt nicht zu dem metaphysischen Dualismus und fehlt auch in den übrigen Darstellungen der basilidianischen Schule. Dagegen findet Isidors Lehre von den zwei entgegengesetzten

---

[1] Nach Epiphan., Haer. 23 wurde der Mensch von diesem gemacht, nach Philastrius, Haer. 32 von den Engeln.

[2] Iren., Adv. haer. I 24_4; vgl. auch Epiphan., Haer. XXIV 1; Ps.-Tertull. 1 u. Clem. Al., Strom. II 8_{36}.

[3] Clem. Al., Strom. II 20_{113}: *ἐὰν γάρ τινι πεῖσμα δῷς, ὅτι μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ μονομερής, τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ τὰ τῶν χειρόνων γίνεται πάθη, πρόφασιν αὐτὴν τυχοῦσαν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων λέγειν· „ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα“, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτοὶ ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχεσάμενοι ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις. δεῖ δὲ τῷ λογιστῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ημῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.*

Prinzipien in der Menschenseele auch sonstwo Bestätigung.[1] Selbst Jesus wird von dieser dualistischen Beschaffenheit nicht ausgenommen, wie uns die Christologie zeigt.

Der anthropologische Dualismus enthüllt sich auch noch in einer anderen Beziehung. Ausdrücklich wird zwar kein metaphysischer Unterschied zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Pneumatiker und dem Nichtpneumatiker gemacht, in der Tat aber ist dieser Gegensatz vorhanden, da es nur wenigen Menschen möglich ist, zum Erkennen der heilsnotwendigen Geheimnisse durchzudringen. Von Tausenden kann es nur einer, unter Zehntausenden zwei (Iren., Adv. haer. I 24_6). Diese Unfähigkeit der meisten für die *γνῶσις* muß doch wohl in der Wesensbeschaffenheit irgendwie begründet sein. Bei Clemens Alexandrinus wird dies auch gesagt: der Gott des Alls schafft sich durch Auserwählung eine Gemeinde auf Erden, deren Glaube der Stufe ihrer Erwählung entspricht.[2] Die Prädisponierung Gottes ist also entscheidend für das Erlangen der *γνῶσις* und Seligkeit. Weiter heißt es bei Clemens Alexandrinus im gleichen Zusammenhange, der Glaube sei bei den Basilidianern etwas Natürliches und gründe auf besonderer voraufgegangener Erwählung; er sei ein geistiges Ergreifen, welches ohne Beweis die Wahrheit findet (vgl. auch Strom. V 1_8).

Christologie. Für die Erwählten kommt nach der Darstellung des Clemens Alexandrinus als Erlöser ein hoher Geist von oben herab, der als *πνεῦμα διακονούμενον* des Gottes des Universums bezeichnet wird (Strom. II 8_{36}). Er findet in Jesu, auf welchen er bei der Taufe in Gestalt einer Taube niedersteigt, das menschliche Werkzeug seiner irdischen

[1] Clem. Al., Strom. II 20_{120}: *οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασι, πνεύματά [τέ] τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν, προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν. κ. τ. λ.*

[2] Clem. Al., Strom. II 3_{10}: *ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ Βασιλείδην . . . πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ' ἕκαστον διάστημα, κατ' ἐπακολούθημα δ' αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν, κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.*

Erscheinung.[1] Darum begehen die Basilidianer den Jahrestag der Taufe Jesu als einen hohen Feiertag (Strom. I 21_{146}). Irenäus gibt den Bericht ein wenig anders: Als der ungezeugte, unnennbare Vater die Verderbtheit der Welt sah, schickte er seinen eingeborenen *νοῦς*, welcher Christus heißt, um die Gläubigen von der Weltherrschaft zu befreien. Dieser stärkte und vollendete die Lichtkraft (Iren., Adv. haer. I 24_4).

Sein Erscheinen vollzieht sich in Menschengestalt, aber doketisch.[2] Im Gegensatz zu dieser scheinbaren Menschwerdung, welche außer Irenäus auch noch Tertullian, Philastrius und Epiphanius überliefern, hält Basilides nach dem Bericht des Clemens Alexandrinus (Strom. IV 12_{83}) aus dem dreiundzwanzigsten Buche der Exegetica an der realen Menschheit Jesu fest, selbst auf Kosten der vollen Sündelosigkeit des Erlösers. Die Sündhaftigkeit Jesu folgt, abgesehen von seiner dualistischen Konstitution, welche er mit allen Menschen gemein hat, schon daraus, daß jedes Leiden Schuld voraussetzt. Er wird von Basilides auch geradezu sündig genannt.[3]

Erlösung. Mit dem Erscheinen des Erlösers beginnt die große Trennung und Scheidung der Gegensätze. Bei seinem Herabsteigen durch den Himmel des Archon oder Judengottes erhält dieser die erste Kunde von ihm und erschrickt.[4]

Wie das Erlösungswerk sich im einzelnen vollzog, wird nicht berichtet. Da das Böse kosmisch-physisch als Finsternis oder Materie erscheint, kann es sich dabei doch wohl nur

[1] Vgl. hierzu Clem. Al., Exc. ex Theod. § 16.

[2] Tertull., De resurr. carn. 2 heißt es: nach Basilides sei die caro Christi nullius veritatis. Ps.-Tertull. 1: Christum autem . . . venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse. Philastrius., Haer. 32: Christum autem dicit quasi per umbram putative passum fuisse. Siehe auch Epiphan., Haer. XXIV 3.

[3] Clem. Al., Strom. IV 12_{85}: *ἄνθρωπον δὲ ἁμαρτικὸν τολμήσας εἰπεῖν τὸν κύριον.*

[4] Clem. Al., Strom. II 8_{36}: *ἐνταῦθα οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην τοῦτο ἐξηγούμενοι τὸ ῥητὸν αὐτόν φασιν· ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσματι καὶ θεάματι παρ᾽ ἐλπίδας εὐαγγελισμένον καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακρινητικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς· οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλα καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει.*

um eine Stärkung der Lichtteile, um eine Klärung des Geistes handeln, so daß der Erlöser zu einem kosmischen Faktor wird, welcher die emanatistische Bewegung wieder aus dem Kosmos aufwärts wendet. Der Kreuzestod muß dann auch für den allgemeinen Heilsprozeß ziemlich belanglos gewesen sein, zumal der Erlöser ja für seine eigenen Sünden büßen muß. — Nach der Darstellung des Irenäus litt und starb letzterer überhaupt nicht. Statt seiner kreuzigte man irrtümlich den Simon von Cyrene, welcher ihm das Kreuz tragen half. Die Gestalten beider waren schließlich vertauscht, so daß man Simon für Jesus hielt, dieser aber in Simons Gestalt unter dem Kreuze seine Feinde auslachte (Iren., Adv. haer. I 24_4). Jesus konnte sich beliebig verwandeln; denn er war ja der *νοῦς*. Darum stieg er sofort unsichtbar zum Vater auf und spottete derer, die ihn nicht halten konnten (Iren. I 24_4). Die nun dies wissen, daß die Weltmächte nicht den wahren Erlöser kreuzigten, sind erlöst (Iren. I 24_4). Nicht der Gekreuzigte ist also zu bekennen, sondern der, welcher anscheinend gekreuzigt wurde, der, vom Vater gesandt, die Werke der Weltfürsten zerstören sollte und Jesus hieß. Wer den Gekreuzigten verehrt, bleibt als Sklave unter der Macht der Weltfürsten; wer die Veranstaltungen des ungezeugten Vaters kennt, ist frei (Iren. I 24_4).

Über die Art, wie sich die Erlösung an dem einzelnen vollzieht, berichtet Clemens Alexandrinus. Die Körperwelt gilt als Läuterungsschule für die gefallenen Vernunftseelen. In Verbindung damit lehrte Basilides die Seelenwanderung und berief sich dafür auf Röm. VII.[1] Bei dieser Wanderung erhält die Seele noch weitere Anhängsel aus dem Tier-, Pflanzen- und Steinreich, so daß Clemens Alexandrinus[2]

[1] Orig., In epist. ad Rom. (Opera ed. Lommatzsch VI, p. 336 f) erklärt Basilides den Paulus so: „Dixit enim," inquit (sc. Basilides) „Apostolus, quia, ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis."

[2] Clem. Al., Strom. II 20_{112}: *ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόθους καὶ ἑτερογενεῖς φύσεις προσεπιφύεσθαι ταύταις, οἷον λύκου, πιθήκου, λέοντος, τράγου, ὧν τὰ ἰδιώματα περὶ τὴν ψυχὴν φανταζόμενα τὰς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς τοῖς ζῴοις ἐμφερῶς ἐξομοιοῦν λέγουσιν. ὧν γὰρ ἰδιώματα φέρουσι,*

den Menschen des Basilides mit dem trojanischen Pferde vergleicht, da er so viele Geister in sich beherbergen müsse. Die Seele hat alle Reiche zu durchpilgern und mannigfachste Leiden zu tragen. Wie Rost das Eisen, so überkommen Schmerzen und Furcht die Seele in der Welt (Clem. Al., Strom. IV 12_{88}). Der Zweck der Leiden ist nicht nur Strafe, sondern vor allem Läuterung. An diesem Reinigungsprozesse beteiligt sich auch der Archon. Über allem aber waltet die Vorsehung Gottes, welche von vornherein das Seiende leitet;[1] sie greift hinüber über das Ganze. Ehe die Seele erlöst werden kann, muß sie durch alle Lebensläufe durchgegangen sein, muß alles erlebt und geliebt haben, weil alles eine Beziehung zum All hat; aber sie muß diese Liebe überwunden haben und nichts mehr begehren oder hoffen, — vielleicht, weil immer noch Materielles an der Seele haftet, solange sie noch wünscht.[2]

Daraus ergibt sich in moralischer Beziehung eigentlich ein schrankenloser Libertinismus. Gleichgültig ist jede Handlung und die Ausübung jeder Lust.[3] Jedoch scheint es nach den Fragmenten, daß Basilides und sein Sohn diesem Libertinismus fernstanden. So mahnt Isidor z. B., man solle sich eines streitbaren Weibes enthalten, damit man nicht abgezogen werde von der Gnade Gottes. Er sagt weiter: „Nachdem du das Feuer der Begierde ergossen hast, bete. Wenn aber deine Danksagung in Verlangen verfällt und du verlangst hinfort nicht, vollkommen zu handeln, sondern

---

τούτων τὰ ἔργα μιμοῦνται, καὶ οὐ μόνον ταῖς ὁρμαῖς καὶ φαντασίαις τῶν ἀλόγων ζῴων προσοικειοῦνται, ἀλλὰ καὶ φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη ζηλοῦσι διὰ τὸ καὶ φυτῶν ἰδιώματα προσηρτημένα φέρειν.

[1] Clem. Al., Strom. IV 12_{88}: *ἡ πρόνοια δέ, εἰ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἄρχοντος, ὥς φασιν, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων.*

[2] Clem. Al., Strom. IV 12_{86}: *ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν· τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσιν πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον [τὸ] μισεῖν μηδὲ ἕν.*

[3] Philastrius, Haer. 32: Hic etiam male permittit vivere et dat licentiam vitiis secularibus inhaerere. Vgl. Iren. I 24_5; Epiphan., Haer. XXIV 2 und Haer. XXVII 2; Ps.-Tertull. 1.

nicht zu fallen, so heirate“ (Strom. III 1_1 ff). Basilides erklärt schon den Willen, die Ehe zu brechen, als sündhaften Ehebruch.[1]

Nach Irenäus (I 24_6) haben die Basilidianer keine Bekenntnistreue und vermögen nichts für ihren Glauben zu leiden. Damit stimmt jedoch nicht ganz Clemens v. Alex., Strom. IV 12_{83}.

Die Gegensätze von Absolutem und Endlichem, von Gutem und Bösem, von Geist und Materie sich unter den Symbolen des Lichtes und der Finsternis klarzumachen, ist allen diesen Systemen geläufig. Es spielen jedoch gewöhnlich verschiedene Auffassungen ineinander. Der kosmisch gedachte Kampf zwischen beiden Prinzipien wird individualisiert. Dabei wird dem einzelnen oft persönliche Freiheit gegeben, und doch bleibt wieder die Vorstellung der kosmischen Entwicklung und Gebundenheit, wodurch z. B. hier die Seelenwanderung bedingt ist.

Zur Effektuierung der Erlösung ist bei den Basilidianern, wie Irenäus berichtet, magische Kenntnis vonnöten. Zauberei und Gespenstererscheinungen sind bei ihnen in Übung; desgleichen Beschwörungen, Anrufungen und magische Kunststücke. Man lernt die Namen der in den einzelnen Himmeln wohnenden Mächte und bemüht sich, von ihren Kräften ein Wissen zu gewinnen; als sehr bedeutungsvoll galt so z. B. auch das geheimnisvolle Wort Kaulakau, das die Welt bezeichnete, wo der Heiland ab- und aufstieg. Wer dies alles weiß, alle Engel und Mächte mit ihrem Ursprung kennt, der wird für alle feindlichen Kräfte unsichtbar und unfaßbar wie Kaulakau (Iren. I $24_{5\text{ u }6}$). Er ist wie der Sohn allen unbekannt; aber er kennt alle Reiche und kann durch alle hindurchgehen. Von einem solchen Menschen heißt es „Du nämlich erkenne alle, dich aber soll niemand erkennen.“ Juden wollen die Basilidianer, wie Irenäus (I 24_6) ausführt, nicht mehr sein, Christen seien sie noch nicht.

Nach dieser Darstellung ist es die Aufgabe Jesu, das gesuchte Zauberwissen oder die höhere *γνῶσις* zu bringen,

---

[1] Clem. Al., Strom. IV 12_{82}: *ὡς γὰρ ὁ μοιχοῦσαι θέλων μοιχός ἐστιν . . . καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστί.*

um dadurch das Werk der Weltmächte zu zerstören. Er ist das Prinzip der inneren Erleuchtung und Belehrung.

Es fragt sich nun noch: wie stellt sich die Weltauffassung des Basilides in der Religions- und Offenbarungsgeschichte dar? Welche Etappen im kosmisch-historischen Prozesse sind durch Heidentum, Judentum und Christentum markiert? Dem Christentum ist seine Absolutheit garantiert durch den Erlöser Jesus Christus. Wie wenig aber Basilides dem historischen Christentum nahe stand, erhellt abgesehen von seiner ganzen Geistesverfassung noch daraus, daß er eigene Propheten hatte, auf die er sich berief.[1] Trotzdem wollte er sein Wissen aus dem Strome des echten apostolischen Christentums geschöpft haben, indem er sich nach Clemens Alexandrinus auf Glaukias, den angeblichen Hermeneus des Petrus (Strom. VII 17_{106}), nach den Philosophumena (VII 20 p. 356_{64} ff) auf Matthias berief. Auf einer niedrigen Stufe steht das A. T. Seine Prophezeiungen stammen von den Weltmächten, — also nicht mehr vom Satan; das Gesetz ist ein Werk des Judengottes (Iren. I 24_5). Obschon aus Gott hervorgegangen, haben diese Mächte am Göttlichen nur mehr geringen Anteil; denn wegen des durchaus schlechten Zustandes der Welt, den sie doch auch mit verursacht haben, mußte der Erlöser kommen (Iren. I 24_4). Der Unterschied zwischen Judentum und Heidentum ist nicht klar. Nach Clemens Alexandrinus (Strom. IV 12_{88}) waltet der λόγος überall, also findet sich auch wohl im Heidentum Wahrheit. Dasselbe geht hervor aus Strom. VI 6_{53}, wo Isidor in der Auslegung des Propheten Pachor sagt, die Philosophen hätten ihre Weisheit den Propheten entnommen, zu denen er auch den Cham rechnet. Aus dieser Notiz ergibt sich, daß des Basilides Sohn das Prophetentum oder die Überlieferung der Wahrheit nicht auf das Judentum beschränkte. Erhärtet wird das auch durch Theodoret, welcher unter den Propheten des Basilides geradezu Barbaren findet.[2]

---

[1] z. B. Barcabas, den auch die Nicolaiten kennen (Philastrius, Haer. 33), u. Barcoph; vgl. Epiphan., Haer. XXIV 2 u. Euseb., KG. IV 7_{5-8}.

[2] Theodoret., Comp. I_4: *εἶχε δὲ καὶ προφήτας ὁ Βασιλείδης Βαρκάβαν καὶ Βαρκώφ καὶ ἑτέρους τινὰς παραπλησίως βαρβάρους.*

Spuren von diesen Lehren der Basilidianer lassen sich noch bei den Priszillianisten nachweisen.

Hippolyt gibt in seinen Philosophumena eine den Fragmenten und Irenäus scheinbar nicht entsprechende Darstellung des Basilides. Aber bis zu einem gewissen Grade setzt seine Darstellung das System des Irenäus voraus und kann als eine teils verkürzte, teils völlig neu überarbeitete Form desselben gelten. Hippolyt stellt den Basilides als Aristoteliker dar, welcher sich für seine Lehre mit seinem Sohne Isidor auf die geheimen Überlieferungen des Matthias als Autorität beruft (Philos. VII 20 p. 356_{20} ff).

Gott. An Stelle des ungezeugten Urvaters tritt hier der nichtseiende Gott.[1] Nicht seine Existenz soll mit diesem Prädikate geleugnet werden, sondern nur die Möglichkeit, mit menschlichen Kategorien, sei es auch nur mit der des bloßen Seins, ihm nahezukommen. Waren bei Satornil wie bei Simon zwischen die Gottheit und die Welt Engel und Mächte eingeschoben, um eine Wesensdistanz zwischen dem Ewigen und Zeitlichen herzustellen, sowie sie gleichzeitig funktionell zu überbrücken, und hatte Basilides nach der Darstellung des Irenäus aus gleichem Grunde die Zahl der als Zwischenglieder dienenden Gebilde bis auf dreihundertfünfundsechzig Himmel gesteigert, so wird hier Gott in dem Maße transzendent vorgestellt, daß er absolut prädikatslos wird. Es ist das der letzte mögliche Versuch, das Unfaßbare einer sublimsten Transzendenz zu bezeichnen. Der Gnostiker rückt erdenmüde seinen Gott in immer entlegenere Ferne, um durch die Vereinigung mit ihm selbst alles Unzulängliche weit hinter sich zu lassen. Alles weitere über diese Gottheit läßt sich ebenfalls nur negativ bestimmen.

Entstehung der kosmischen und überkosmischen Welt. Der nichtseiende Gott schuf die nichtseiende Welt aus Nichtseiendem, indem er das Samenkorn niederlegte, welches den Samen aller Erdendinge in sich trug.[2] Aus

[1] Philos. VII 21 (p. 358_{94}). Vgl. hier bes. Funk, Ist der Basilides d. Philos. Pantheist?; Hilgenfeld, Der Basilides des Hippolyt; Uhlhorn, Das basilid. System; Baur, Das basilid. System.

[2] Philos. VII 21 (p. 358_{6} ff): *οὕτως οὖν οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον*

diesem Allsamen soll sich nun alles entwickelt haben. Die herabsteigende Emanation weicht hier der aufsteigenden Evolution oder auch der Differenzierung des Undifferenzierten.

Zuerst wird in dem Allsamen eine dreifache Sohnschaft unterschieden, welche in allen Stücken dem nichtseienden Gotte wesensähnlich[1], in sich aber verschieden ist; die eine Sohnschaft ist fein, d. h. rein pneumatisch, eine zweite ist gröber, und die dritte bedarf noch der Läuterung (Philos. VII 22 p. 362_{53} ff). Die erste Sohnschaft, die feine, wallt sofort auf und eilt empor mit Gedankenschnelle bis hinauf zum nichtseienden Gotte. Dieser zieht durch seine überwältigende Schönheit jegliche Kreatur an sich, aber jede auf andere Art.[2] Die zweite, gröbere Sohnschaft vermag sich nicht aus sich selbst zu erheben; sie muß vom Hl. Geist, welcher ihr zum Flügel dient, emporgehoben werden. Aber sie kann die Nähe des alle Begriffe übersteigenden Gottes mit seiner zu ihm aufgestiegenen ersten Sohnschaft nicht ertragen (Philos. VII 22 p. 362_{61} ff). Darum bleibt sie in der Nähe zurück, behält aber einen Duft der Sohnschaft[3] und bildet nun das *μεθόριον πνεῦμα*[4], das Firmament zwischen dem Hyperkosmischen und dem Kosmischen. So haben wir zwei Reiche, ein kosmisches und ein überkosmisches, mit dem Grenzgeist in der Mitte (Philos. VII 23 p. 364_{8} ff). Die dritte Sohnschaft bedurfte noch der Reinigung und verblieb

---

οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρματι ἓν ἔχον πᾶσαν ἐν ἑκάστῳ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.

[1] Philos. VII 22 (p. 362_{50} f): *υἱότης τριμερής, κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοιούσιος.*

[2] Philos. VII 22 (p. 362_{59} f): *καὶ ἐγένετό φησι πρὸς τὸν οὐκ ὄντα· ἐκείνου γὰρ δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὡραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως.*

[3] Philos. VII 22 (p. 364_{89} ff): *οὕτως τὸ πνεῦμα ἅγιον μεμένηκε τῆς υἱότητος ἄμοιρον καὶ ἀπηλλαγμένον, ἔχει δὲ ἐν ἑαυτῷ μύρον παραπλησίως τὴν δύναμιν [τῆς υἱότητος] ὀσμὴν καὶ τοῦτό ἐστι τὸ λεγόμενον· ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ καταβαῖνον ἐπὶ τὸν πτόγωνα τοῦ Ἀαρών ἡ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω μέχρι τῆς ἀμορφίας καὶ τοῦ διαστήματος τοῦ καθ' ἡμᾶς, ὅθεν ἤρξατο ἀνελθεῖν ἡ υἱότης οἱονεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετοῦ φησι καὶ τῶν μεταφρενῶν ἀνεχθεῖσα.*

[4] Bousset, Hauptprobleme, S. 127.

in der Fülle des Allsamens, Wohltaten spendend und empfangend (Philos. VII 22 p. 364_1 ff). Die Wohltaten, welche die Sohnschaft empfing, bestanden wohl darin, daß sie durch ihren Hindurchgang durch die Materie zu klarer, selbstbewußter und mehr individueller Prägung kam, und die Wohltaten, welche sie spendete, darin, daß sie auch das Unpneumatische durch die Reife des Geistes und die dadurch erfolgte Trennung von der Materie zu seiner natürlichen Bestimmung führte.

Unter dieser nach der Art einer Evolution aufsteigenden Weltgenese birgt sich die Entwicklung des Geistes. Die Geschichte des Kosmos ist die Geschichte des Geistes. Es entspricht dieser Darstellung des Hippolyt von der dreifachen Sohnschaft wohl ein Durchschnitt durch die Geisteswelt, der ein dreifaches Stadium des Geistes aufweist. Im ersten besitzt der Geist sich selbst in Gott und bedarf keiner Vermittlung mehr, im zweiten Stadium ist der Geist im Ringen mit den Gegensätzen um seinen Selbstbesitz begriffen, und im dritten Stadium stellt sich diese Verstrickung noch allseitiger und prinzipieller dar. Der Geist, insofern er dialektisch sich entfaltet, würde auf der tiefsten Stufe seiner materiellen Gegensätzlichkeit durch die dritte Sohnschaft dargestellt; die zweite würde den Geist bedeuten auf einer immerhin noch nicht reingeistigen, aber auch nicht antigeistigen, vielleicht sinnlichen Stufe; und der Geist, der des Durchganges durch den Gegensatz zu seinem vollen Selbstbesitz nicht oder nicht mehr bedarf und darum sich auch nicht mehr verliert, sondern stets unverzüglich zu sich selbst zurückkehrt, hätte in der ersten Sohnschaft sein Symbol.

Nach der zweiten Sohnschaft erhob sich aus dem Weltsamen das Haupt des Kosmos, der große Archon. Er ist unaussprechlicher als alles Unaussprechliche, mächtiger als alles Mächtige, weiser als die Weisen und erhaben über alle Schönheit.[1] Alle Mundana übertraf er an Klugheit, die dritte

[1] Philos. VII_{23} (p. 364_{15} ff): *ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου, κάλλος τε καὶ μέγεθος καὶ δύναμις λυθῆναι μὴ δυναμένη· ἀρρήτων γάρ, φησίν, ἐστὶν ἀρρητότερος καὶ δυνατῶν δυνατώτερος καὶ σοφῶν σοφώτερος, καὶ ὅ τι ἂν εἴπῃς, πάντων τῶν καλῶν κρείττων.*

Sohnschaft allein ausgenommen. Dieser stieg auf bis zum Firmamente, wähnend, hier sei die Grenze und Höheres gebe es nicht. Darum hält er sich für den Herrn und Meister und will sich daranmachen, die einzelnen Teile der Welt zu bilden und zu gestalten. Von seinen dreihundertfünfundsechzig Himmeln hat er auch den Namen Abraxas.[1] Um nicht allein zu bleiben, formte er aus dem Vorhandenen einen Sohn, Christus, und zwar geschah dies auf Vorherbestimmung des nichtseienden Gottes. Sein Sohn übertrifft ihn an Weisheit und Güte. Wegen seiner Schönheit hieß ihn der Archon zu seiner Rechten sitzen (Philos. IV 23 p. 366_{29} ff). Der Wohnsitz des großen Archon ist die Ogdoas.[2] Er schuf auch die himmlische Welt, wozu ihm der weisere Sohn die Kraft gab (Philos. VII 23 p. 366_{37} ff); denn wie die Entelechie den Körper leitet, so leitete den Archon der Sohn (Philos. VII 24 p. 366_{41} ff).

Hierauf entsteigt dem Allsamen ein zweiter, geringerer Äon. Dieser überragt an Größe alles unter ihm, ausgenommen die noch im Allsamen weilende Sohnschaft. Auch er ist unaussprechlich; sein Wohnort ist die Hebdomas, welche unter der Ogdoas sich befindet. Er ist der Gestalter alles dessen, was unter ihm liegt. Gleich dem großen Archon bildete auch er sich aus dem Allsamen einen Sohn, der ihn an Größe und Klugheit übertrifft (Philos. VII 24 p. 364_{54} ff). Lokal ist die Hebdomas wohl das Reich der Sonne, des Mondes und der Planeten. Unter ihr dehnt sich die Erdregion aus. Diese entstand ohne Archon und allein nach dem vernünftigen Plane, welchen der nichtseiende Gott bei der Schöpfung hatte. Hier verläuft alles nach Naturgesetzen ohne besonderen Vorsteher oder Demiurgen (Philos. VII 24 p. 368_{62} ff).

---

[1] Philos. VII 26 (p. 372_{43} ff): *ἔνθα καὶ τριακοσίους ἑξήκοντα πέντε οὐρανοὺς φάσκουσι καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβράξας διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψῆφον τξε, ὥστε τοῦ ὀνόματος τὴν ψῆφον περιέχειν πάντα καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἐνιαυτὸν τοσαύταις ἡμέραις συνιστάναι.* Hier erinnert der Bericht wieder an Iren.

[2] Philos. VII 23 (p. 366_{35} ff): *αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' αὐτοὺς ὀγδοὰς λεγομένη, ὅπου ἐστὶ ὁ μέγας ἄρχων καθήμενος.*

Jeder dieser kosmischen Räume enthält unzählige Wesen und Herrschaften; so ist z. B. der große Archon der Fürst von dreihundertfünfundsechzig Himmeln (Philos. VII 26 p. 372_{40} ff).

Nun dieses alles vollendet war, nahte die Zeit der Befreiung für die dritte Sohnschaft. Auch sie sollte offenbart werden und zu dem nichtseienden Gotte über das *μεθόριον πνεῦμα* hinausgelangen. In ihr sahen die Basilidianer die Schöpfung, welche mitseufzend auf die Offenbarung der Söhne Gottes harrt (Röm. 8_{19}). Sie sollte hienieden die Seelen, welche die Bestimmung haben, in diesem Raume zu bleiben, schmücken und vollenden.[1] Die Auferstehung dieser Söhne tritt ein mit dem Evangelium.

Nun wird diese kosmologische Entwicklung in religionsgeschichtliche Beleuchtung gerückt. Den Stadien der Weltgenese entsprechen die Offenbarungsstufen. Der große Archon, welcher am Firmamente seine Grenze hat, und sich für den einzigen Gott und unbeschränkten Herrn hält, beherrscht religionsgeschichtlich die Epoche von Adam bis auf Moses. Es ist dies eine Zeit der Sünde, des großen Schweigens und der Unwissenheit (Philos. VII 25 p. 370_{80} ff). Eine zweite religionsgeschichtliche Periode erstreckt sich von Moses bis auf Jesus. Während ihrer herrschte die Hebdomas. Es war der Archon der Hebdomas, der zu Moses sprach[2] als Gott des Gesetzes und der Propheten. Alle Propheten vor dem *σωτήρ* haben aus der Hebdomas geweissagt. Da kam das Evangelium in die Welt. Es stieg herab durch alle Stufen des Seins, durch alle Mächte, Gewalten und Herrschaften und durch alles, was einen Namen hat (Philos. VII 25 p. 370_{94} ff). Es nahte von der seligen Sohnschaft her, so aber, daß diese ihren Ort nicht verlassen hat.[3]

[1] Philos. VII 25 (p. 368_{77} ff): *υἱοὶ δέ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι διασκοσμῆσαι καὶ διατοπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κάτω φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι.*

[2] Philos. VII_{25} (p. 370_{91} ff): *ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς.*

[3] Philos. VII_{25} (p. 370_{1} ff): *οὐδὲν κατῆλθεν ἄνωθεν οὐδὲ(ν) ἐξέστη ἡ μακαρία υἱότης ἐκείνου τοῦ ἀπερινοήτου καὶ μακαρίου οὐκ ὄντος θεοῦ.*

Sie übte Fernwirkung aus; wie der indische Naphtha von fern her Feuer fängt, so empfangen die Kräfte des gestaltlosen Haufens Wirkung von der oberen Sohnschaft her. Die Gedanken der oberen Sohnschaft werden durch Vermittlung des *μεθόριον πνεῦμα* zuerst dem Sohne des großen Archon bekannt (Philos. VII 25 p. 370_2 ff), und durch diesen lernte er selbst die Welt über ihm kennen, von welcher er vorher nichts wußte. Er sieht sein Vergehen ein, sich für den obersten Gott erklärt zu haben, und bekennt seine Sünde. Vom großen Archon geht die Kunde weiter über zum Sohne der Hebdomas und von diesem zu seinem Vater. Auch dieser geriet bei der Offenbarung in Furcht und bekannte (Philos. VII 26 p. 372_{12} ff). Nachdem so das Evangelium durch alle höheren Sphären gegangen war und alle Gewalten und Mächte in den dreihundertfünfundsechzig Himmeln erleuchtet hatte, kam das Licht immer tiefer bis zu Jesu, dem Sohne der Hebdomas und der Maria.[1] Denn es sollte nun die dritte Sohnschaft erlöst werden, welche einer unzeitigen Geburt gleich in *ἀμορφία* geblieben war (Philos. VII 26 p. 374_{57} ff). So lange nun wird der Kosmos bestehen, bis die ganze zurückgebliebene Sohnschaft Jesus gefolgt und geläutert emporgestiegen ist (Philos. VII 27 p. 374_{70} ff).

Der Inhalt dieses Evangeliums ist die Kenntnis des Überweltlichen, des Hl. Geistes, der seligen Sohnschaft und des nichtseienden Gottes (Philos. VII 27 p. 376_7 ff). Durch die *γνῶσις* sollte die Scheidung der unnatürlichen Mischung erfolgen, vor allen Dingen in der Erdenwelt, wo die deformitas herrschte.

Christologie. Der eigentliche Träger der wahren Offenbarung ist also Jesus. Er ist der Sohn der Hebdomas und der Maria, infolgedessen reiner Mensch, der von seinen Eltern her aus Psychischem und Irdischem bestand.[2]

---

[1] Philos. X 14 (p. 516_{94} ff): [*ἐπὶ*] *τὸν δὲ Ἰησοῦν τὸν ἐκ Μαρίας κεχωρηκέναι τὴν εὐαγγελίου δύναμιν τὴν συνελθοῦσαν καὶ φωτίσασαν τόν τε τῆς ὀγδοάδος υἱὸν καὶ* [*τὸν*] *τῆς ἑβδομάδος ἐπὶ τῷ φωτίσαι καὶ φυλακρινῆσαι καὶ καθαρίσαι τὴν καταλελειμμένην υἱότητα εἰς τὸ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς καὶ εὐεργετεῖσθαι.*

[2] s. oben Anm. 1 u. S. 101, Anm. 2.

Aber auf ihn wirkt aus der Ferne das Evangelium, die Kraft der seligen Sohnschaft, durch Vermittlung der höheren Sphären, so daß das ganze Universum teil an ihm hat. Christus, der Sohn des großen Archon, erscheint als ein kosmisches Prinzip. Er vermittelt seinem Vater Kenntnis und Macht zur Schöpfung der himmlischen Welt (Philos. VII 23 p. 366_{37}.) und die überirdische Kenntnis des Evangeliums (Philos. VII 26 p. 372_{12} ff). Sein Verhältnis zu Jesus wird nicht deutlich. Hier haben wir wohl den einzigen Fall in der Gnosis, wo Christus und Jesus fast beziehungslos nebeneinander stehen.

Die Erlösung wird durch Jesus vermittelt; mit ihm, besonders mit seinem Tode, sollte die Scheidung der Weltgegensätze erfolgen.[1] Darum hatte er Bestandteile aus allen Teilen des Universums an sich. Von diesen kehrte bei seinem Tode jedes Teil an seinen Ort zurück. Dem Leiden verfiel sein somatisches Teil und wurde dann der *ἀμορφία* überliefert. Das Psychische, das aus der Hebdomas stammte, kehrte auch dorthin zurück, nachdem es auferweckt war. Was vom großen Archon war, wurde diesem wiedergegeben, und was sich vom *μεθόριον πνεῦμα* herleitete, strebte wieder hin zu ihm.[2] Die dritte Sohnschaft wurde gereinigt und kam zur seligen Sohnschaft durch alle Stufen hindurch (Philos. VII 27 p. 378_{30} ff). So wird alles erlöst, indem es sich, wie Jesus, in Teile auflöst, wobei jedes Teil an seinen Ort zurückkehrt.[3]

Eschatologie. Sind nun einmal alle Glieder der dritten

---

[1] Philos. VII 27 (p. 378_{35} ff): Jesus ist die *ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων.*

[2] Philos. VII 27 (p. 348_{23} ff): *ἔπαθεν οὖν τοῦτο, ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματικὸν μέρος, ὃ ἦν τῆς ἀμορφίας, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν· ἀνέστη δὲ τοῦτο, ὅπερ ἦν ψυχικὸν αὐτοῦ μέρος, ὅπερ ἦν τῆς ἑβδομάδος καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἑβδομάδα· ἀνέστησε δὲ τοῦτο ὅπερ ἦιν τῆς ἀκρωρείας οἰκεῖον τοῦ μεγάλου ἄρχοντος καὶ ἔμεινε παρὰ τὸν ἄρχοντα τὸν μέγαν· ἀνήνεγκε δὲ μέχρις ἄνω τοῦτο, ὅπερ ἦν τοῦ μεθορίου πνεύματος, καὶ ἔμεινε ἐν τῷ μεθορίῳ πνεύματι.*

[3] Als Vermittler der Erlösung heißt Jesus auch *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* (Philos. VII 27 p. 376_1 ff).

Sohnschaft über dem μεθόριον πνεῦμα angelangt, dann wird die Kreatur Erbarmen erfahren; noch harren ja die Söhne auf ihren Erlöser. Alles wird wieder dahin gebracht, wohin es naturgemäß gehört. Das Streben hört auf und der Kampf. Dem Kosmos wird Friede gegeben, und Gott breitet über das All eine große Unwissenheit aus, damit niemand mehr Höheres weiß, sieht und verlangt. Unsterblich ist alles an seinem Orte; sterblich nur das über die Natur Hinausstrebende (Philos. VII 27 p. 374_{70} ff). Zur wunsch- und schmerzlosen Ruhe kommen auch der große Archon und der Archon der Hebdomas und alle Kreaturen unter ihm.

Der ganze Prozeß ist deshalb im Weltsamen keimhaft angelegt; seine Ziele erreicht er in der Entfaltung und Enthüllung des immanenten Seins. Darum sagt Christus: meine Stunde ist noch nicht gekommen; denn er stand damals noch unter dem Sternenbann und in der Vermischung der Kräfte (Philos. VII 27 p. 376_{93} ff).

In der Darstellung der Philosophumena geht die Weltgeschichte zwiespältig aus. Geist und Geistverwandtes einerseits, Ungeistiges anderseits tendieren auseinander. Und das ist die naturgemäße Situation, alles soll an seinen Ort.

Es liegt hier ein völliger Dualismus vor, welcher sich auch schon in der unnatürlichen Mischung der Kräfte im Allsamen zeigt. Die Kräfte stehen gegensätzlich zueinander, waren also wohl auch nicht von Beginn an geeint. Es muß zuerst eine unnatürliche Mischung stattgefunden haben, so daß wir eigentlich bei Hippolyt nur den zweiten Teil des Gott-Weltdramas haben. Und so läßt sich auch dieses System mit dem von Irenäus und Clemens Alexandrinus dargestellten zusammenbringen. Letztere erzählen, wie die Synkrasis entstand, die Philosophumena indes nur, wie die Entspannung sich vollzog, deuten aber auch noch an, daß in der Urzeit eine Vermischung vor sich gegangen sein muß, indem sie versichern, der Allsame und seine gewaltsame Zusammensetzung stamme vom nichtseienden Gott. Weshalb sollte sonst auch ein Teil aus dem Allsamen zu ihm zurückkehren und vom nichtseienden Gotte durch seine Schönheit angezogen

werden? Die pantheistische Wendung vermag hier den Dualismus nicht ganz zu verdecken.[1]

Zusammenfassend kann man sagen: Licht und Finsternis, Geist und Materie stehen einander gegenüber; durch ihre Mischung bildet sich die Welt. Das Böse ist ein unfreier kosmischer Zustand widernatürlicher Vermengung. Die Erlösung bedingt ihre Entwirrung in Form eines kosmischen Prozesses. Jesus, bloßer Mensch, aber Träger höherer Kräfte, leitet die Scheidung ein. Wiederum, wie auch sonst in der Gnosis, ist die Religionsgeschichte der Reflex der Weltentwicklung. Vor Moses soll nur Finsternis geherrscht haben. Ganz ohne Licht scheint die Epoche allerdings nicht gewesen zu sein; denn Christus erleuchtete doch seinen schon aus sich klugen Vater, den großen Archon und Beherrscher dieser Zeit, und übermittelte ihm das Evangelium, dem er sich sofort unterwarf. Die Periode des A. T. erweist sich als sinnliche Trübung des Geistes voller Irrtum, als eine starke Mischung feindlicher Kräfte. Aber dennoch findet das Evangelium freudige Anerkennung. Die antijüdische Haltung ist hier nicht mehr so zugespitzt. Das Christentum stellt den dauernden Prozeß der Entwirrung dar. In etwa spiegelt sich in dem dreifachen Stadium der vormosaischen, der gesetzlichen und christlichen Zeit die dreifache Sohnschaft wider. Eine widerspruchslose Deutung des Ganzen ist nicht möglich.

Nach erfolgter Trennung tritt die Ruhe der Urzeit wieder ein. Jedoch scheint darin noch eine gewisse Unfertigkeit des Systems zu liegen, daß es nicht zu dieser völligen Scheidung kommt; es bleiben ja die Archonten, welche doch eine Art Mittelwesen darstellen und keine Bosheit zeigen, an ihrem Orte, ohne, wie man annehmen muß, der einen oder anderen Seite anzugehören.

So ist auch die Darstellung von Hippolyt trotz des aristotelischen Einschlags zu den kosmogonisch-dualistisch-religionsgeschichtlichen Systemen zu rechnen. Welche von den vorliegenden verschiedenen Darstellungen des Basilides die ursprüngliche ist, läßt sich nicht sicher sagen. Der Anlage

[1] Vgl. bes. Fr. X. Funk in dem oben angegebenen Aufsatz.

und näheren Verwandtschaft mit den Fragmenten nach dürfte der von Irenäus überlieferten Form die Priorität zukommen. Allen gemeinsam ist der gleiche naturalistische Charakter.

c) Ophiten.

Den Anschauungen Satornils stehen teilweise sehr nahe die Lehren bestimmter ophitischer[1] und ähnlicher Gruppen. Auch sie vertreten den Dualismus, wenn derselbe auch nicht immer schroff ausgeprägt ist. Die Gottheit erscheint hier schon reicher belebt und differenziert.

Gottesvorstellung. Nach den Ophiten des Irenäus existiert im *βυθός*[2] ein seliges, unvergängliches und unendliches Urlicht; das ist der Vater von allem. Er heißt Urmensch (Iren. I 30_1). Auch bei Simon war der Urvater schon menschlich erschienen. Aus diesem Urmenschen geht, wie bei Simon, die *ἔννοια* hervor, nun aber nicht mehr weiblich gedacht, sondern als Sohn aufgefaßt und zweiter Mensch genannt (Iren. I 30_1). Dieser ist offenbar der Urmensch selbst, insofern er aus seinem unbegrenzten *βυθός* heraustritt und sich selbst bewußt begreift. Unter beiden befindet sich der hl. Geist; er ist das erste Weib (Iren. I 30_1), also das weibliche Element der Gottheit. Vater und Sohn frohlockten über die Schönheit des ersten Weibes, taten sich zusammen und zeugten mit dem Weibe, der Mutter der Lebendigen, ein unvergängliches Licht, den dritten Menschen, den die Ophiten Christus nennen. Etwas ausführlicher erzählt Irenäus dies im folgenden Abschnitt (I 30_2): Das Weib vermochte die Fülle des Lichts nicht zu ertragen und floß nach links über. So entstand ihr einziger und rechter Sohn Christus. Derselbe stieg wieder in die Höhe und wurde samt seiner Mutter in den unvergänglichen Äon erhoben. Und dieses

[1] Die Bezeichnung Ophiten umgriff ursprünglich wohl nur die Richtungen, in denen die Schlange irgendeine Zentralrolle spielte. Sie dehnte sich dann weiter aus auf verwandte Gruppen, in denen der *ὄφις* mehr oder minder zurückgedrängt war.

[2] Damit wird die Gottheit gewissermaßen in ihrer Transzendenz über jegliche Bestimmung und Umgrenzung hinausgehoben. Es wurde ja schon auf das Streben nach ungreifbarer und sublimierter Jenseitigkeit hingewiesen.

göttliche Pleroma, die Entfaltung Gottes zu einer heiligen Vierheit des ersten und zweiten Menschen, des Weibes und Christi, heißt die heilige Kirche (Iren. I 30_2).

Der göttlichen Tetras[1] steht dualistisch eine andere ungöttliche Tetras gegenüber: Wasser, Finsternis, Abgrund und Chaos (Iren. I 30_1).

Ähnlich ist die Gottesvorstellung jener Ophitengruppe, über welche Origenes (C. Cels. VI 25—38) berichtet, und welche ihre Lehre in einer graphischen Zeichnung, dem sog. Diagramm, darstellten.[2] Die Angaben des Origenes sind indes so unklar, daß sie im einzelnen überhaupt nicht sicher gedeutet werden können. Wohl aber vermag man darin die Hauptstruktur der Gnostiker des Irenäus wiederzuerkennen. Das obere Licht stellt hier gleichfalls eine Tetras dar, bestehend aus dem πατήρ, dem υἱός und der ἀγάπη, in welcher wir auch die hl. Ruach oder den hl. Geist, das erste Weib, sehen können, und endlich der ζωή, das dann etwa dem Christus der vorigen Gruppe entspräche.[3] So ergäbe sich also wie bei den Ophiten des Irenäus eine heilige Vierheit: erster und zweiter Mensch, erstes Weib und Christus. Hilgenfeld denkt sich den Kreis mit der ζωή in dem Ort der Mitte, so daß sich die höchste Gottheit in der Form darstellte: Vater, Sohn und erstes Weib.[4]

Hierher gehören noch mehrere kleinere Sekten, über welche wir hauptsächlich durch Epiphanius Kunde haben, wie die Severianer, Sethiten, Kainiten u. a. Von der Gottesvorstellung der Severianer erfahren wir bei Epiphanius (Haer. XXXXV 1) nur so viel, daß sie dualistische Grundprinzipien hatten, einerseits den guten, unnennbaren Gott, welcher bei ihnen noch weiter differenziert und belebt erscheint, und ihm gegenüberstehend, die Mächte des Teufels. Ähnlich

[1] Die Tetras als bedeutungsvolle Zahl, sowie die Wertung von rechts und links erinnert an die Pythagoreer. Vgl. Iren. II 14_6.

[2] Man kann sich nach der Darstellung des Origenes kein deutliches Bild von dem Diagramm machen. Vgl. bes. darüber Lipsius: „Über die ophitischen Systeme". Ztschr. f. w. Theol., I, 1864, S. 37 ff u. S. 277 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch.

[3] Vgl. Lipsius, Über die ophit. Systeme, I, 1864, S. 44 ff.

[4] Vgl. Hilgenfeld, Ketzergesch., S. 277 ff.

ist die Anschauung der Sethiten und Archontiker; auch sie konfrontieren einander eine höchste, unfaßbare, gute Macht und das Reich des Teufels (Epiphan., Haer. XXXX 7).

Über den Gottesbegriff der Kainiten wird uns nichts Eigenes berichtet. Ihren übrigen Gedanken entsprechend wird er nicht wesentlich von den hier angeführten Vorstellungen abweichen.

Denselben schroffen Dualismus berichtet uns Philastrius (Haer. 33 ff) von den Nikolaiten. Finsternis und Geist bilden die Uranfänge.

Dieser Richtung sehr nahe stehen die übrigen kleinen Gruppen, welche Epiphanius (Haer. XXV u. XXVI) schildert: Gnostiker im engeren Sinn, Phibioniten, Militares, Levitici (Haer. XXV), Borborianer, Goddianer, Barbeliten u. a. (Haer. XXVI).

Etwas eigentümlicher, aber innerlich den Nikolaiten stark verwandt sind die Sethiten der Philosophumena. Sie bauen ihre Gedanken auf einem dezidierten Dualismus auf.[1] Es stehen einander gegenüber Licht und Finsternis. Vom Licht selbst wird der *λόγος* unterschieden, von dem aber nicht erhellt, in welchem Verhältnis er zu Gott steht. Die Finsternis stellt sich dar als ein furchtbares, mit Klugheit begabtes Gewässer. Der Gegensatz wird auch ausgedrückt durch „unten und oben". Auf der Seite des Geistes befindet sich ein unvermischter reiner Geist, das *ἀκέραιον πνεῦμα*, in Form einer duftenden Substanz (Philos. V 19 p. 200_{66} ff). Jedes dieser drei Prinzipien, Licht, Finsternis und *ἀκέραιον πνεῦμα* birgt in sich unendliche Kräfte.[2] Und alle diese Kräfte sind klug und verstandbegabt (Philos. V 19 p. 202_{96} f).

Weltbildung. Da der Gottesbegriff aller dieser Gruppen dualistisch gefaßt ist, kann eine Weltentstehung nur stattfinden

[1] Die Sethiten der Philos. berühren sich in einigen Punkten mit den Naassenern u. Peraten; doch ist die *ὕλη*, welche bei jenen mehr oder minder in die Gottheit selbst aufgenommen ist, hier zu einem feindlichen zweiten Prinzip geworden. Daher liegt hier mehr die kosmologische und dualistische als die phänomenologische Gnosis vor.

[2] Philos. V 19 (p. 198_{57} ff): *τούτοις δοκεῖ τῶν ὅλων εἶναι τρεῖς ἀρχὰς περιωρισμένας, ἑκάστην δὲ τῶν ἀρχῶν ἀπείρους ἔχειν δυνάμεις.*

auf dem Wege der Vermischung der Prinzipien. Diesen Vorgang beschreiben sie, wenn auch im Grundgedanken ziemlich gleich, so doch im einzelnen sehr voneinander divergierend. Wie bei Simon die ἔννοια, so ist nach der Darstellung des Irenäus bei den hier in Frage stehenden Gnostikern der Geist oder die gefallene Weisheit Prinzip der Weltbildung. Bei der Begattung durch den ersten und zweiten Menschen vermochte das erste Weib, der hl. Geist, die ganze Lichtfülle nicht zu fassen. Ein Teil floß nach links über (siehe oben). Aber das Licht, welches herunterfließend von seiner Kraft einbüßte, bewahrte in sich mit freiem Willen einen Lichthauch. Diesen heißen sie Linke, Prunikos, Sophia oder Mannweib. Hier haben wir also eine Verdoppelung des Weibes. Ihr ursprünglich dualistischer Charakter hat sich aufgelöst in zwei verschiedene Gestalten: die hohe Himmelsgattin und die gefallene Göttin der Begierde. Als letztere sank sie in die Tiefe bis zum entgegengesetzten Prinzipe, tauchte in die stillen Gewässer und brachte diese in Bewegung. Die Materie drängte sich von allen Seiten an sie heran und drohte sie ganz herabzuziehen und zu verschlingen, da rettete sie der Lichthauch, den sie von oben mitgebracht. In ihrer Bedrückung und Not erwachte in ihr die Erinnerung an die höhere Welt; da wollte sie sich befreien von der Last der Materie und sich zu ihrer hohen Mutter erheben. Doch die Materie hielt sie nieder. Trauer und Angst befiel sie, es möchte ihre Lichtkraft nun auch noch von der Materie überwältigt werden. Allein die Erinnerung an das Licht stärkte sie; sie erhob sich und stieg in die Höhe und schuf dort aus ihrem Körper den sichtbaren Himmel. Hier erwuchs ihr ein noch größeres Heimweh und eine brennendere Sehnsucht nach dem Lichte, und sie wurde dadurch so geistesmächtig, daß sie ihren Körper ablegen und sich von ihm befreien konnte. Dieser Körper führt den Namen Weib vom Weibe (Iren. I 30_3).

Die Frucht des weiblichen Falles war ein Sohn mit dem Anhauche der Unsterblichkeit, Jaldabaoth,[1] der indes die

[1] Hilgenfeld deutet das Wort Jaldabaoth in Ketzergesch. S. 238 als יַלְדָּא בָּהוּת = Sohn des Chaos. Nachdem die Identifikation mit dem Gott des

Mutter nicht erkannte. Durch die höhere Kraft in ihm vermochte er sich der Materie gegenüber in etwa zu behaupten und brachte aus dem Wasser ohne Mutter einen Sohn hervor, und auch dieser zeugte seinerseits einen Sohn usw.; so entstanden sieben Söhne. Hier leuchtet die Planetengrundlage wieder durch. Diese Siebenzahl bildet mit der Mutter eine Achtheit (Iren. I 30_4). Die Namen der Sieben sind: Jaldabaoth, Jao, der große Sabaoth, Adonai, Elohim, Hor, Astapheus.[1] Gemäß ihrer Abstammung und Würde sitzen diese Engel und Mächte am Himmel und regieren Himmel und Erde. Jaldabaoth ist der Anführer; er steht im feindlichen Gegensatz zu seiner Mutter und zeugte gegen deren Willen nicht nur Söhne und Enkel, sondern auch Engel, Kräfte und Herrschaften. Doch diese gerieten mit ihm in Streit wegen der Herrschaft und empörten sich wider ihn; Trauer und Kleinmut befiel darob Jaldabaoth. Diese Seelenverfassung prägte sich aus in der Materie und gewann zum Teil Form in einem neuen Sohne eigener Art, dem *νοῦς* in Schlangengestalt, zum Teil in der Seele und dem Geiste und den sie begleitenden Mächten: der Vergeßlichkeit, Bosheit und Eifersucht, dem Neid und dem Tod (Iren. I 30_5). Dieses alles sah Jaldabaoth als seine Schöpfung an und brüstete sich, niemand über sich zu haben. Die Mutter aber trat ihm entgegen und verwies ihm seine Lüge. Darauf entstand allenthalben großes Erstaunen. Um den Eindruck zu verwischen, fordert Jaldabaoth seine Söhne und Enkel auf zur Menschenschöpfung. Die Mutter unterstützte sie bei diesem Beginnen, um ihnen dadurch den Lichttau zu entziehen. Das Resultat ihrer Schöpfung war ein Mensch von ungeheurer Dimension; aber es fehlte ihm jede innere Kraft, und er konnte nur kriechen. Auf Antrieb der Mutter wurde das Gebilde vor Jaldabaoth gebracht, damit er es belebe und sich

---

A. T. durchgeführt war, wurde ihm öfter der Name Sabaoth gegeben. Vgl. Epiphan., Haer. XXV 2, XXVI 10. Der astrale Charakter tritt deutlich hervor in Orig., C. Cels. VI 31: *φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι* (= Jaldabaoth) *συμπαθεῖν ἄστρον τὸν φαίνοντα.*

[1] Unter den „Sieben" finden sich häufig a.t.liche Gottes- und jüdische Engelnamen, vgl. z. B. Orig., C. Cels. VI 30; Epiphan., Haer. XXVI 10.

so selbst seiner Kraft beraube. Dieser gab nun dem Menschen den Hauch des Lebens, bestehend in νοῦς und ἐνθύμησις; das sind die höheren und himmlischen Bestandteile, welche erlöst werden und zurückkehren zum oberen Vater. Darum erkannte der so gebildete Mensch sofort das höchste Wesen und pries es mit völliger Übergehung seines Schöpfers, welcher, unbewußt der höheren Absicht dienend, selbst alle Kraft verloren hatte (Iren. I 30_6).

Der Mensch entsteht demnach auf höheren Antrieb, trägt in sich göttliche Wesensart, und daraus läßt sich schon schließen, daß gerade er im Weltprozeß von großer Bedeutung sein wird. In ihm soll der Kampf des Hylischen und Geistigen, des Kosmischen und Überkosmischen zur Entscheidung kommen. Er befindet sich in einer qualvollen Doppelstellung. Obschon sich seines höheren Wesens und Zieles bewußt, kann er den Bann des Demiurgen Jaldabaoth nicht brechen.

Dieser, sich als einzigen Gott wähnend, arbeitete den Ahnungen des Geistes entgegen. Er schuf ein Weib, um dadurch den Menschen seiner Geisteskraft zu berauben. Dieses Weib ist nur das Werk Jaldabaoths, darum gewissermaßen Prinzip der Sünde, Schwachheit und Sinnlichkeit.[1] Das zeigt sich noch besonders deutlich darin, daß die Engel Jaldabaoths mit ihr in geschlechtlichen Verkehr treten. Die Archonten, von der Schönheit dieses Weibes, das sie Eva nannten, berauscht, zeugten mit ihr Söhne, welche Engel heißen. Die Mutter sollte nun das erste Menschenpaar der Gewalt ihrer Schöpfer entziehen und bediente sich der Schlange, um sie zu verführen, das Gebot Jaldabaoths zu übertreten. Eva vermeinte, in der Stimme der Schlange die Stimme des Sohnes Gottes zu hören. Sie aß mit ihrem Mann von der verbotenen Frucht, und nun brach die γνῶσις in ihnen durch; sie erkannten die himmlische Kraft und verließen ihre Schöpfer (Iren. I 30_7). Die Mutter jubelte darüber, aber Jaldabaoth weist die beiden Menschen aus dem Paradiese und wollte nun eine Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes bewirken. Prunikos indes arbeitete ihm

[1] Vgl. das System der pseudoklem. Homilien.

entgegen und verwehrte es, entzog sogar noch Adam und Eva den Lichttau, damit das πνεῦμα nicht durch Jaldabaoth mißhandelt werde. Auch die Schlange wurde aus dem Paradiese geworfen, weil sie ihrem Vater entgegengehandelt hatte. Mit den Engeln aber zeugte diese sechs Söhne und stellte mit ihnen zusammen eine Nachbildung der oberen Hebdomas dar. Diese sieben sind ständige Widersacher der Menschen (Iren. I 30_8).

Der ganze Kosmos zerfällt somit in drei Reiche: das Reich des Lichtes, das Reich der Mitte mit der Prunikos und das Reich der ὕλη mit dem Schlangengeiste.

Mit der Entfernung aus dem Paradiese beginnt für die Menschen die harte Knechtschaft des irdischen Lebens. Sie stehen unter dem Drucke der Weltherrscher und werden vom Schlangendämon angefeindet, finden aber stets an der gefallenen Tocher des Lichtes einen mütterlichen Schutz und einen Führer nach oben. Ihre früher leuchtenden und leichten Leiber wurden dunkel und träge, und ihre Seelen matt. Prunikos aber gab ihnen den vorher entzogenen Lichttau wieder; dadurch erkannten sie ihre Situation, daß sie Glieder einer höheren Welt seien und in der Knechtschaft schmachteten, zugleich aber auch, daß diese Gefangenschaft nur kurze Zeit währen würde. Sie pflanzten sich nun fort und zeugten den Kain. Dieser fiel sogleich der Schlange zum Opfer; sie verführte und betörte ihn, so daß er Neid und Tod in die Welt brachte. Hierauf wurden Seth und Noreah[1] geboren. Dies sind die Stammeltern der übrigen Menschheit. Sie wurden von der Schlange, welche den Doppelnamen Michael und Samael hat,[2] mit ihren Genossen

[1] Hier ist Noreah Adams Tochter; bei Epiphan., Haer. $XXVI_1$ ist sie Noes Weib.

[2] Die Schlange tritt in den gnostischen Systemen in den verschiedensten Formen und Bedeutungen auf. Zum richtigen Verständnis des Schlangensymbols möge Nachstehendes dienen: Die Schlangenvorstellung der Gnosis kommt vom außerchristl. Boden, erfährt aber durch die Bibel Stütze und Modifikation. Auch im A. T. erscheint die Schlange in doppeltem Sinne; sie ist ein böses Prinzip: sie verführt die Menschen zur Sünde (Gen. 3_1 ff), und sie ist eine Art Erlösungsprinzip: sie übt in der Wüste eine wunderbare Heilkraft aus (Num. 21, 8). Mit diesen

zu jeglicher Schlechtigkeit verführt, besonders auch zur Opposition gegen die obere Hebdomas. Prunikos aber arbeitete ihnen stets entgegen und sicherte den Lichttau (Iren. I 30_9). Da so die Menschen immer mehr in Gegensatz zu ihrem Schöpfer Jaldabaoth getrieben wurden, wollte letzterer sie vernichten und schickte die Sintflut. Prunikos indes rettete wegen des Lichttaues den Noe und alle, welche bei ihm in der Arche waren; so wurde die Welt abermals bevölkert.

---

biblischen Vorstellungen verbinden sich nun die mythologischen vom heidnischen Boden. Hier galt die Schlange zunächst wegen ihrer Heimlichkeit und ihrer unterirdischen Wohnung als Symbol des Toten, der in unterirdischer Wohnung geheimnisvoll haust. Dann verknüpft sich mit ihr die Bedeutung von Erdgottheit, von chthonischem Kultwesen. Sie wird zum Symbol der rätselhaften Erdkraft, der Weltseele, und verkörpert in sich die Geheimnisse des Naturlebens. Vor allem ist sie ein Bild des Wassers und der an diesem haftenden Fruchtbarkeit. Aber auch im Zischen des Sturmes und der unterirdischen Macht des Vulkans fühlt und ahnt man ihr Wesen. Wie in der Bibel vermag sie Heil und Segen, Verderben und Untergang zu bringen; sie ist bald Dämon, bald gute Gottheit.

In den griechischen Mysterien galt sie vielfach als Repräsentation der Gottheit oder als deren Inkarnation und stand als solche im Mittelpunkte des Kultus. Mit ihr vereinigte man sich, um der Gottheit teilhaftig zu werden. Die Frauen vollzogen ihre hochzeitliche Vereinigung mit dem Gotte, indem sie eine Schlange unter ihrem Gewande durchzogen. Vgl. Arnobius., Adv. gentes (ed. A. Reifferscheid, Wien 1875), V 19 und V 21, Clemens Al., Protrept. II 16 und Iul. Firmicus Maternus. De errore profanarum religionum (ed. C. Ziegler, Leipzig 1907) cap. 10; ferner Wobbermin, S. 87 ff; Küster, S. 62 ff; Gunkel, S. 81 ff.

Als gutes und böses Prinzip erscheint die Schlange auch in der Gnosis. Als Teufel begegnet sie uns Philos. V 26 (p. 224_{70} ff) und bei den Ophiten (Iren. I 30). Als pneumat. Prinzip gilt sie wohl bei den Kainiten (Iren. I 31 und Epiphan., Haer 38). Als Weltseele findet sie sich Iren. I 30_{15}, als weltschöpferisches Prinzip Philos. V 19 (p. 206_{59} ff), aber auch als die Welt der Mitte, Psychisches und Pneumatisches in sich tragend (Iren. I 30_{15}, I 30_5). Bei den Naassenern ist sie mit dem Urmenschen Adamas, also mit der höchsten Gottheit, identisch (Philos. V 9 [p. 170_{64} ff]). Bei den Peraten ist sie sowohl das Symbol der Vergänglichkeit wie des Erlösers (Philos. V 16 p. 192_{24} ff; vgl. die giftigen Schlangen und die eherne Schlange des Moses [Philos. V 16 p. 192_{52} ff]). Sie ist im Prinzip das Universum (siehe auch Philos. V 16 p. 194_{65}). Bei den Sethiten der Philos. erscheint der Erlöser in Schlangengestalt (Philos. V 19 p. 206_{66} ff).

Aus der nun entstandenen Menschheit sonderte sich Jaldabaoth ein eigenes Volk aus: Abraham und seine Nachkommen. Er gab ihnen das Gesetz, machte sie zum Judenvolke und wollte ihnen die Herrschaft der Erde übertragen, wenn sie ihm treu blieben. Jeder aus der hl. Siebenzahl wählte sich Propheten aus, damit sein Lobpreis und seine Gottheit verkündet werde (Iren. I 30_{10}). Für seine Zwecke ersah sich Jaldabaoth aus: Moses, Jesus, Nave, Amos, Habakuk. Während diese Propheten lediglich im Auftrage und zur Verherrlichung der oberen Hebdomas wirken sollten, bediente sich ihrer die Sophia, um den Menschen durch sie manches kundzutun über die höhere Welt, über den ersten Menschen und Christus. So sind drei Mächte in der Menschheit wirksam: die niedere Hebdomas mit dem Michael oder Samael an der Spitze, die obere Hebdomas unter der Führung des Jaldabaoth und endlich die erleuchtende Kraft der Sophia (Iren. I 30_{11}).

Wie die Sekte mit dem Diagramm sich die Weltentstehung dachte, wird von Origenes nicht berichtet; aber die Zeichnung gibt einen Aufriß des Kosmos und läßt dessen Entstehung ahnen. Auch das Diagramm hat drei Reiche: das Lichtreich, unter diesem das planetarische Reich der Mitte und endlich das hylische Reich. Unterhalb der oberen Tetras befand sich zunächst das Reich der Sophia. Es ist zweifarbig, dunkel und hell, zum Zeichen seiner doppelten Wesenheit, des Psychischen und Pneumatischen. Dargestellt wurde es durch einen schlangenartig gewundenen Kreis.[1] Hier wohnten neben der Sophia, der gefallenen Tochter des Lichtes, die hypostasierten Begriffe: *γνῶσις, σύνεσις, σοφίας πρόνοια, σοφίας φύσις* (Orig., C. Cels. VI 38), eine mittlere Tetras, die vielleicht als eine Differenzierung der Sophia zu verstehen ist. An diese Sphäre schloß sich die völlig raumzeitliche Welt an, beginnend mit dem Paradiese, das den Baum der *γνῶσις* und der *ζωή* enthielt (Orig., C. Cels. VI 33). Darauf folgte die planetarische Welt. Hier finden wir zwar wider Erwarten die Archonten der Hebdomas

[1] Iren. berichtet I 30_{15} auch von einigen Gnostikern, welche sich die Sophia unter Schlangengestalt dachten.

nicht dargestellt, sie können aber sehr wohl gemeint sein mit den Namen, welche Celsus bei Origenes (VI 31) anführt: Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Astaphäus, Eloäos, Oräos. Der Tartaros oder φραγμὸς κακίας war die Grenze zwischen der planetarischen und irdischen Welt. Diese wird versinnbildet durch einen großen Kreis mit der Aufschrift Leviathan und Behemoth. Hier herrschten die hylischen Archonten. Bei Origenes (C. Cels. VI 30) werden dieselben also aufgezählt: 1. Michael, der löwenähnliche, 2. der stierförmige Suriel, 3. Raphael als gewaltig zischende Amphibie oder Drache, 4. Gabriel, dem Adler ähnlich, 5. Thautabaoth in Bärengestalt, 6. Erataoth, der hundsköpfige, 7. Onoel oder Thatharaoth (oder Taphtabaoth) mit dem Eselskopf. Die beiden Namen Leviathan und Behemoth bedeuten wohl Meer und Wüste, Trockenes und Feuchtes als Inbegriff der Welt.[1]

Die Schlange hat also hier eine zweifache Bedeutung: sie ist die Sophia und zugleich hylisches Prinzip. In der unteren Welt herrschen die tiergestaltigen Wesen (Orig., C. Cels. VI 33).

An der Deutung aller Einzelheiten ist in diesem Zusammenhange nichts gelegen; für unsere Zwecke handelt es sich um die Erkenntnis der vorliegenden Grundanschauung. Soviel ist jedenfalls klar geworden, daß auch hier der Kosmos sein Entstehen einer Mischung feindlicher Elemente verdankt. Die Sophia ist den himmlischen Mächten verwandt; dies zeigen schon die bei ihr wohnenden Typen der γνῶσις, σύνεσις, σοφίας πρόνοια und σοφίας φίσις. Die planetarische Welt wird auch hier die Welt des physischen Zwanges und der Mischung, das Hylische mit seinen Beherrschern direkt geistfeindlich sein. Es sind also dieselben Grundgedanken, wie sie sich bei Irenäus (I 30) vorfinden.

Wesentlich dasselbe erfahren wir über die anderen kleineren Gruppen. Bei den Severianern sind ebenfalls Engel und Mächte mit Jaldabaoth oder Sabaoth an der Spitze die Weltschöpfer. Von letzterem stammt auch der Teufel wie bei Irenäus.[2] Am Menschen haben Gott und Teufel

[1] Vgl. Gunkel, S. 41 ff, 61 ff, 69 ff, 81 ff.

[2] Vgl. Adv. haer. I 30₅, auch Epiphan., Haer. XXXXV 1.

teil (Epiphan., Haer. XXXXV 2): Der obere Teil gehört Gott, der untere dem Teufel. Die Schlange, welche auch hier auf die Erde geschleudert wird, ist die personifizierte Begierde, welche in einer ehelichen Gemeinschaft mit der weiblichen Erde die Weinrebe zeugte (Epiphan., Haer. XXXXV 1). Im Teufel lebt also hier eigentlich etwas mehr als rein Hylisches.

Ebenso lassen die Sethiten des Epiphanius alles durch Engel entstanden sein. Eigenartiges erfahren wir nur über den Beginn der Menschheitsgeschichte und über die Sünde. Von Adam und Eva stammten Kain und Abel. Die Engel gerieten über diese in Streit und bewirkten, daß Kain den Abel tötete (Epiphan., Haer. XXXIX 2). Darum brachte die Prunikos Sophia das Geschlecht Seths hervor, um die Engel zu entkräften und ein reines Geschlecht zu gründen. Seth war gerecht und himmlischer Herkunft; dadurch wurde die Macht der beiden ersten, den Engeln entstammenden Menschen gebrochen. Kains und Abels Nachkommen vermischten sich und sanken immer tiefer in Bosheit. Sophia wollte sie durch die Sintflut vernichten. Die weltschöpferischen Engel aber brachten den Cham in die Arche und retteten dadurch ihr Geschlecht (Epiphan., Haer. XXXIX 3). So ward nachher die Welt wiederum dem sittlichen Verderben ausgeliefert.

Die gleiche Kosmologie wurde auch bei den Archontikern gelehrt. Wir finden die Ogdoas mit der Lichtmutter, die sieben Himmel mit ihren Mächten, in welchen wir wohl die Weltschöpfer zu erkennen haben (Epiphan., Haer. XXXX 2). Ihr Oberhaupt war Sabaoth, der Tyrann und Gesetzgeber des A. T. Auch hier war der Teufel wieder der Sohn Sabaoths, lag aber fortwährend mit seinem Vater im Streite (Epiphan., Haer. XXXX 5).

Die Geschichte der ersten Menschen hat bei dieser Sekte eine andere Darstellung gefunden. Kain und Abel entstammten dem Ehebunde des Teufels mit Eva (Epiphan., Haer. XXXX 5). Beide entbrannten in Liebe zu ihrer Schwester, und darum tötete Kain den Abel. Adam und Eva hatten einen Sohn Seth oder Allogenes. Damit letzterer nicht auch umgebracht würde, wurde er von der höchsten Macht entführt und nach

geraumer Zeit wieder auf die Erde gebracht. Dieser hat aufgehört, den Schöpfer zu verehren (Epiphan., Haer. XXXX 7).

Eine ganz singuläre Kosmologie bieten die Nikolaiten. Finsternis, Tiefe, Wasser und Geist standen einander gegenüber. Der Geist teilte die Elemente, und nun begann die Mischung. Die Finsternis stürzte sich auf den Geist und zeugte mit ihm vier Äonen. Von diesen stammt eine zweite Tetras. In den zwei Tetraden prägen sich die ursprünglichen Gegensätze aus; sie scheiden sich darum in eine rechte und linke, in Licht und Finsternis. Dann habe jemand, so lautet der Bericht, mit jenem Weibe und jener Kraft Beischlaf gehalten, und daraus seien entstanden Götter und Menschen, Engel und sieben Dämonen.[1]

Deutlicher wird diese Darstellung durch Hinzuziehung des Epiphanius.[2] Nach dessen Bericht wird in der Vereinigung zwischen Geist und Finsternis eine *μήτρα* geboren; mit dieser zeugt der Geist die vier Äonen. Dann sollen nach Epiphanius aus diesen vier weitere vierzehn Äonen folgen. Schließlich sei ein furchtbarer Äon hervorgegangen, habe sich mit der *μήτρα* geeint und alles andere, die Welt und die Dämonen, erzeugt. Weiterhin erfahren wir bei Philastrius, daß in diesen Kreisen Barbelo oder Noria und Jaldabaoth verehrt wurden.[3] Deren Funktionen und Stellungen erfahren wir nicht. Nun aber hat die oben erwähnte *μήτρα* Ähnlichkeit mit der Sophia und der schreckliche Äon als

[1] Philastrius, Haer. 33: Et quendam etiam concubuisse cum illa muliere et virtute dicunt, de qua nati sunt dii et homines et angeli et septem spiritus daemoniorum.

[2] Vgl. Epiphan., Haer. XXV 5. Epiphan. rechnet (Haer. XXV und XXVI) zu den Nikolaiten noch ausdrücklich die Gnostiker, Phibioniten, Borboriten, Coddianer usw.

[3] Noria wird bei Hilgenfeld aufgefaßt als נערה Mädchen oder Sophia Prunicos (vgl. S. 238); Barbelo = בארבע אלוה = in der vier ist Gott (S. 233). Andere leiten den Namen her von בעלה = domina. Nach Bousset (Hauptprobleme, S. 14) ist der Name gleich *παρθένος*. Epiphan. fügt (Haer. XXV 2) noch hinzu, daß die Barbelo im achten Himmel wohnt; sie stamme vom Vater und sei die Mutter des Jaldabaoth oder Sabaoth, welcher ein Tyrann im siebten Himmel sei und sich für den einzigen Gott halte; den Mächten sei sie in schöner Gestalt entgegengetreten, um sie zur Begierde zu verlocken und so ihres Samens zu berauben.

das Weltprinzip mit dem Jaldabaoth. Allerdings finden sich Barbelo und Jaldabaoth fast nie im Verhältnis der ehelichen Gemeinschaft, haben auch sonst wohl nicht so sehr dämonischen Charakter.[1]

Demnach wäre also auch hier der Teufel Jaldabaoths Sohn und stände indirekt mit der Gottheit in Verbindung; das Böse ist eine physisch-kosmische Potenz, die ganze Welt eine Mischung feindlicher Elemente. Nur insofern waltet hier ein Unterschied ob, als die feindlichen Prinzipien sich unmittelbar vereinigen, während sonst oft erst die bereits stark geschwächte und entferntere Emanation des Lichtprinzips schließlich die Materie berührt.

Bei den Sethiten der Philosophumena stellt sich die Weltbildung so dar: Licht und Wohlgeruch des Geistes breiten sich von selbst aus, und so kommt es zu einer Vermischung der Kräfte. Die Finsternis hält Licht und Geist fest, deren Kräfte dort unermeßliche Eindrücke zurücklassen, in welchen wir die Ideen der verschiedenen Lebewesen zu sehen haben.[2] Aus dem ersten Zusammenstoß der Prinzipien entstehen Himmel und Erde, welche die Gestalt einer Gebärmutter haben (Philos. V 19 p. 202_{11} ff). Formgebend war wohl das erste durch das zweite Prinzip. Durch die Vermischung der einzelnen Potenzen entstehen die mannigfachen Arten der Tiere, Spiegelbilder des Himmels und der Erde darstellend.[3] In allem aber findet sich die Mischung

[1] Ps.-Tertull. (c. 1) gibt den Bericht hierüber so: Hic (sc. Nicolaus) dicit, tenebras in concupiscentia lucis et quidem foeda et obscoena fuisse. Ex hac permixtione pudor est dicere, quae sunt foetida et immunda. Sunt et cetera obscoena. Aeones enim refert quosdam turpitudinis natos et complexus et permixtiones exsecrabiles obscoenasque coniunctas et quaedam ex ipsis adhuc turpiora, natos praeterea daemones et deos et spiritus septem et alia satis sacrilega pariter et foeda, quae referre erubescimus etc.

[2] Philos. V 19 (p. 202_5 ff): *γίνεται γὰρ τῶν δυνάμεων ἡ συνδρομὴ οἱονείτις τύπος σφραγῖδος κατὰ συνδρομὴν ἀποπληγεὶς παραπλησίως πρὸς τὸν ἐκτυποῦντα τὰς ἀναφερομένας οὐσίας. ἐπεὶ οὖν ἄπειροι μὲν κατ' ἀριθμὸν τῶν τριῶν ἀρχῶν αἱ δυνάμεις, ἐκ δὲ τῶν ἀπείρων δυνάμεων ἄπειροι συνδρομαί, ἀναγκαίως γεγόνασιν ἀπείρων σφραγίδων εἰκόνες. αὗται οὖν εἰσὶν αἱ εἰκόνες αἱ τῶν διαφόρων ζῴων ἰδέαι.*

[3] Philos. V 19 (p. 202_{21} ff): *καὶ ἑκάστη συνδρομὴ οὐκ ἄλλο τι εἰργάσατο καὶ ἐξετύπωσεν ἢ σφραγῖδα οὐρανοῦ καὶ γῆς καραπλησίον μήτρᾳ.*

des Lichtes und des Wohlgeruchs. Der Werdeprozeß wird geschildert unter dem Bilde eines furchtbaren, aus dem Wasser sich erhebenden Windes, welcher die Wellen aufpeitschte, und dessen Zischen gleich dem der Schlange ist (Philos. V 19 p. 202_{24} ff). Dieser Schlangenwind ist das weltschöpferische Prinzip. Mit ihm beginnt der Geschlechtsunterschied, und er schwängert zugleich mit dem Geiste und Lichte die Natur. Dadurch entsteht in der unreinen Gebärmutter infolge dieser doppelten Befruchtung der Mensch, gleichfalls eine Doppelseitigkeit an sich tragend, die Leiblichkeit und den in ihr gefangenen νοῦς. In Wahrheit ist er des Himmels Sohn, aber noch gehört er zwei Welten an und ist der Wendepunkt und Gipfel des Werdeprozesses (Philos. V 19 p. 206_{59} ff).

Offenbarung, Moral und Erlösung. In der Unnatur einer disparaten Komposition besteht nach den Gnostikern des Irenäus der leidvolle sündige Zustand der Menschen. Er muß überwunden und wieder aufgelöst werden. Prunikos empfindet diesen Zustand am schmerzlichsten. Sie ist überall ruhelos. In ihrer Trostlosigkeit und Verlassenheit ruft sie ihre himmlische Mutter zu Hilfe. Auf deren Veranlassung sendet der erste Mensch Christum. Dieser steigt herab zu seiner Schwester und zum Lichttau. Prunikos trifft die nähere Vorbereitung für die Ankunft Christi in der Welt. Schon früher hatte sie sich der Propheten des Jaldabaoth Moses, Jesu u. a. (Iren. I 30_{11}) bedient, um den Menschen heimlich Kunde zu geben von dem unvergänglichen Licht und der Herabkunft Christi. Nun ließ sie dessen bevorstehendes Kommen durch Johannes verkünden und richtete Jesum so ein, daß er ein würdiges Aufnahmegefäß für Christus sei. Jesus übertraf durch seine sittliche Größe alle Menschen. Seine Geburt erfolgte wunderbar durch göttliche Vermittlung aus einer Jungfrau. Christus stieg nun hernieder zu seiner Schwester, vereinigte sich mit ihr wie Braut und Bräutigam. Beim weiteren Abstieg durch die sieben Himmel wurde er den dortigen Mächten ähnlich, wahrscheinlich um sie zu täuschen. Dabei entzog er ihnen ihre Kraft, indem aller Lichttau zu ihm überströmte. Sophia begleitete ihn. Mit

ihr verbunden stieg er auf den bereiteten Jesus, welcher so zum Christus wurde (Iren. I 30_{12}). Jesus fing nun an, Wunder zu wirken und den unbekannten Vater zu verkündigen und sich selbst als Sohn des ersten Menschen zu bekennen. Seine Jünger verstanden dies zum Teil nicht; denn sie wußten nichts von seiner himmlischen Kraft. Die Weltmächte aber sahen sich in ihrem Stande bedroht. Unter der Leitung von Jesu Vater, Jaldabaoth, taten sie sich zusammen, um den Erlöser zu töten. Sie kreuzigten ihn. Vorher verließ diesen aber Christus samt der Sophia. Durch eine besondere Kraft weckte Christus den gekreuzigten Leib auf. Derselbe erstand nach Abstreifung alles Weltlichen seelisch und geistig. Weil indes Jesus seinen weltlichen Leib nicht mehr trug, erkannten ihn seine Jünger nicht; sie wußten nicht, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht schauen (Iren. I 30_{13}). Aber wie vor der Taufe, so konnte Jesus auch nach seiner Auferstehung nichts Großes mehr bewirken, weil er von Christus verlassen war. In diesem Zustande verblieb er noch achtzehn Monate bei seinen Jüngern. Er selbst erhielt in dieser Zeit eine besondere Wahrheitsmitteilung von oben und offenbarte den Würdigen unter seinen Jüngern die höheren Geheimnisse. Dann wurde er in den Himmel aufgenommen, wo er zuerst bei Jaldabaoth, an dessen Seite Christus Platz genommen hatte, verbleibt. Es wird nicht deutlich, in welchem Verhältnis Jesus jetzt zu Christus steht, ob sie getrennt bleiben oder sich vereinigen. Teils werden sie in eins gesetzt, teils auch unterschieden (Iren. III 17_4). Beide nehmen die Seelen, welche sie erkannten, und die nun ihr Fleisch abgelegt haben, in sich auf und gewinnen immer mehr an Lichtkraft. Jaldabaoth wird durch diesen Seelenverlust fortwährend geschwächt und wird bald nicht mehr imstande sein, Lichtseelen in die Welt zu senden. Ist so der ganze Lichttau aus der Welt eingesammelt und zurückgebracht in den unvergänglichen Äon, dann tritt die Vollendung ein. — Bei den Ophiten wird also nicht das Weibliche der Gottheit in der Welt gefangen gehalten und schließlich erlöst, sondern der Lichtfunke.

Fassen wir die dogmatisch-ethischen Begriffe kurz zusammen, so ergibt sich: die Sünde liegt radikal in der Gott-

heit selbst, insofern die überfließende Kraft Gottes stark geschwächt erscheint und in allen weiteren Entstehungen dieser Schwächezustand immer erheblicher wird. Von Gott führt ein direkter Stammbaum herab bis zum Teufel, der wie Jesus ein Sohn des Jaldabaoth ist. Aktualisiert und konkretisiert erscheint die Sünde da, wo die Mischung eintritt. Das Böse ist also auch hier eine kosmisch-physische Potenz. Der Erlöser besteht aus zwei Komponenten, aus dem irdischen Jesus, der von der Sophia besonders bereitet ist, und dem himmlischen Christus, dem Bruder der Sophia. Der irdische Teil erscheint real; Leiden und Sterben aber sind völlig bedeutungslos. Des Erlösers Werk ist das Bringen der γνῶσις. Diese beginnt durchzubrechen durch die Verführung des ὄφις — und das Einsammeln des Lichtes. Ob es möglich ist, daß Menschen verloren gehen, wird nicht gesagt; der Lichtfunke wird überall gerettet. Eine metaphysische Unterscheidung der Menschen scheint nicht vorzuliegen.

Das Judentum als solches wird hier abgelehnt. Jaldabaoth steht zwar im Dienste des Guten, aber wie der ὄφις unbewußt. Das Gute, das sich im A. T. findet, ist eine Wirkung des höheren Prinzips durch Vermittlung der Sophia, ohne Willen und Wissen des Jaldabaoth. Überhaupt alles vorchristliche Gute ist ein Werk der Sophia; vollendet wird es durch ihren Bruder Christus. Das Heidentum wird grundsätzlich und scharf gegen das Judentum abgegrenzt. Es ist voller Sünde und moralischer Verkommenheit, obwohl seine treibende Kraft, der ὄφις, beim Sündenfall noch ein Werkzeug der Sophia war. Der religionsgeschichtliche Dualismus ist hier schärfer als der kosmologische. Kosmologisch ist das feindliche Prinzip fast rein passiv; alle Bewegung kommt ihm erst aus dem Lichte; dagegen religionsgeschichtlich ist das negative Prinzip aktiv tätig. Heidentum und Judentum sind wesentlich unchristliche, antichristliche Mächte.

Bei den Sethiten bricht der Dualismus gleich in der Anthropologie durch, wenigstens nach der Darstellung des Epiphanius. Es existieren zwei verschiedene Menschenklassen: die unter sich vermischten und sittlich verkommenen Nachgeborenen von Kain und Abel und das von höherer

Abkunft stammende Geschlecht Seths oder die Menschen der Weltschöpfer und die Menschen der Sophia. Dem sethitischen Geschlecht gehört auch Jesus Christus, der Erlöser, an; er trat wunderbar in diese Welt und nicht auf dem Wege der natürlichen Geburt (Epiphan., Haer. XXXIX 3). Er ist in Wirklichkeit nichts anderes als der wiedergekommene Seth, den die Mutter den Menschen zu Hilfe schickt (Epiphan., Haer XXXIX 1 u. 3; Philastrius, Haer. 3; Ps.-Tertull. 2). Seine Bestimmung wird es also sein, sein Geschlecht in der Reinheit zu erhalten oder wieder zur ursprünglichen Reinheit zu bringen und abzusondern von den Menschen anderer Herkunft. Erhaltung des ursprünglichen Besitzes und Zurückführung zum Urgrund ist die Erlösung.

Ihre Offenbarung schöpfen diese Ophiten aus sieben Büchern Seths. Ferner haben sie hl. Bücher unter den Namen von Abraham und Moses (Epiphan., Haer. XXXIX 5). Das Judentum ist hier teilweise auf die Linie des Christentums gerückt. Es wird kein wesentlicher Unterschied zwischen dem eklektischen Judentum und dem Christentum gemacht.

Ein schroffer Antijudaismus findet sich bei den Kainiten. Nach Philastrius (Haer. 2) ist der Stammvater Kains der Teufel. Somit leiten sich die Kainiten indirekt vom Teufel her. Dieser sowie die Schlange genießen göttliche Ehren. Die moralischen Begriffe des A. T. werden völlig umgedreht. Darum verehren diese Gnostiker außer Kain, der ja von göttlicher Herkunft ist, Esau, Kore, die Sodomiten und andere Rebellen des A. T. als ihre Verwandten. Diese haben, sagen sie, wohl in der Empörung mit ihrem Schöpfer, dem Judengott, gelebt, aber er war ihnen gegenüber ohnmächtig; denn die Sophia schirmte das Ihrige. So feiern sie auch Judas. Denn er habe die Wahrheit erkannt und die Mischung des Irdischen und Himmlischen nicht dulden wollen. Er habe gemerkt, daß Jesus, wahrscheinlich im Interesse des Judengottes, die Wahrheit verdrehen wollte (Iren., Adv. haer. I 31_1). — Nach einer anderen Darstellung hätten die Weltmächte Jesu Tod zu verhindern gesucht, damit die Menschheit keinen Nutzen davon hätte (Ps.-Tertull. 2). — Darum habe Judas das Geheimnis des Verrates vollbracht. Dies ist das Evan-

gelium Judä (Iren. I 31_1). — Der Judengott hat auch den Namen Hystera. Er ist die böse Weltseele, deren Werke man auflösen muß, um gerettet zu werden. Erst wenn man durch alles hindurchgegangen ist, kommt die Erlösung (vgl. Basilides, Karpokrates). Bei jeder sündhaften Handlung steht ein Engel, der zur Unreinheit mahnt. Dabei spricht man: „O du Engel, ich wirke dein Werk, o du Macht, ich vollbringe deine Handlung." Das sei vollkommene γνῶσις: ohne jede Furcht solche Handlungen zu vollbringen, welche man nicht einmal nennen darf (Iren. I 31_2).

Trotz ihrer ganz unchristlichen Haltung anerkennt diese Sekte doch in Jesus den Erlöser, der die Macht des alttestamentlichen Gottes gebrochen hat (Iren. I 31 1 u. 2).

Dem Libertinismus huldigten gleichfalls einige Zweige der Archontiker. Indessen fehlt auch die Askese nicht (Epiphan., Haer. XXXX 2). Von den Severianern z. B. berichtet Epiphan. (Haer. XXXXV 1 u. 2) strengste Enthaltsamkeit. Sie verbieten Wein und Geschlechtsgenuß. Der Wein stammt ja aus der geschlechtlichen Verbindung zwischen Schlange und Erde; er verwirrt den Geist, reizt zum Zorn und zur geschlechtlichen Begierde. Wer letzterer sich hingibt, z. B. durch Heirat, vollzieht des Teufels Werke.

Von ihrer Christologie erfahren wir nur die doketische Auffassung.[1] Die Erlösung kommt durch Erkenntnis der Kosmologie. Wer diese hat und die Taufe der Kirche sowie den Namen Sabaoth verschmäht, kommt zu den einzelnen Himmeln. Deren Gewalt vermag er durch Apologien zu brechen, und so steigt er auf bis zur Mutter, von welcher er herstammt. Der Leib verfällt der Vergänglichkeit (Epiphan., Haer. XXXX 2).

Den gleichen Libertinismus und Antijudaismus wie die Kainiten vertreten auch die Antitacten und Prodikianer. Der Gott des Gesetzes ist die Quelle alles Bösen, obwohl er vom höchsten Gotte stammt. Er hat die vom guten Gott geschaffene gute Welt in das Verderben gestürzt und in Gegensatz zu ihrem Prinzipe gebracht. Deshalb muß man

[1] Epiphan., Haer. XXXX 8: *τὸ δὲ μὴ ὂν σῶμα, ἀλλὰ δοκήσει φαινόμενον, ὡς οὗτοι πάλιν λέγουσιν.*

diesem Gotte des Gesetzes prinzipiell zuwiderhandeln. Wenn er z. B. den Ehebruch verbietet, so muß man ihn gerade deswegen begehen.[1] Sie, die Gnostiker, sind mit dem höchsten Gotte gleichen Wesens, über dem Sabaoth stehend und in jeder Beziehung unabhängig wie Königskinder, kein geschriebenes Gesetz anerkennend.[2]

Ein Höhepunkt von Libertinismus findet sich bei Gruppen, von denen Epiphanius (Haer. XXV und XXVI) Kunde gibt. Hier wird die Unzucht zur Liturgie. Nikolaus, welcher (nach Haer. XXV 1) einer der sieben Diakonen war, hatte ein schönes Weib und wollte dennoch enthaltsam leben; da er aber auf die Dauer dies nicht fertigbrachte, soll er den Grundsatz ausgesprochen haben, wer nicht jeden Tag Unsittlichkeit verübe, könne das ewige Leben nicht haben.[3] Nach Clemens Alexandrinus (Strom. III 4_{25}) stellte er, von den Aposteln getadelt, sein Weib allen zur Verfügung, und seinem Beispiel sollen seine Anhänger gefolgt sein (vgl. auch Apok. 2, 6). In günstigerem Lichte erscheint Nikolaus bei Eusebius (KG. III 29) und Theodoret (Comp. III_1).

Mit dieser nikolaitischen Gnosis hängen nach Epiphanius (Haer. XXV u. XXVI) die Gnostiker im engeren Sinne als Einzelgruppe, die Phibioniten, Militares, Levitici, Borborianer, Goddianer, Barbeliten u. a. zusammen. Eine schreckliche Praxis scheint bei diesen Sekten obgewaltet zu haben.[4] Sie hatten Sakramente in Form von

---

[1] Clem. Al., Strom. III 4_{34}: *ἐπεὶ οὖν οὗτος „οὐ μοιχεύσεις“ εἴρηκεν, ἡμεῖς μοιχεύομεν ἐπὶ καταλύσαι τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ.*

[2] Clem. Al., Strom. III 4_{30}: *τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς· καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐεργενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ζῶσιν, ὡς βούλονται· βούλονται δὲ φιληδόνως κραθῆναι ὑπ' οὐδενὸς νενομικότες, ὡς ἂν κύριοι τοῦ σαββάτου καί ὑπεράνω παντὸς γένους πεφυκότες, βασίλειοι παῖδες· βασιλεῖ δέ, φασί, νόμος ἄγραφος.* Vgl. auch Theodoret, Comp. I 16.

[3] Epiphan., Haer. XXV 1: *ὅτι εἰ μή τις καθ' ἑκάστην ἡμέραν λαγνεύει, ζωῆς οὐ δύναται μετέχειν τῆς ἀιωνίου.*

[4] Epiphan., Haer. XXV 3: *Προύνικόν τε ἄλλοι τιμῶντες τινὰ ὡς καὶ οὗτοι μυθωδῶς πάλιν εἰς ταύτην τὴν ὑπόνοιαν τῆς αἰσχρουργίας τὰ ἑαυτῶν πάθη ἐπιτελοῦντές φασι· τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν συλλέγομεν ὑπὸ τῶν σωμάτων, διὰ δὲ τῶν ῥευστῶν, φημὶ δὲ γονῆς καὶ καταμηνίων.*

Orgien (Epiphan., Haer. XXVI 4) und beriefen sich dabei auf die Einsetzung durch Christus.[1] So werden z. B. unsittliche Mahlzeiten in Gestalt des Abendmahls (Epiphan., Haer. XXVI 4 u. 5) bei ihnen erwähnt. Durch Essen und Trinken wollen sie den Dingen die Seele entziehen, um diese so für den Himmel zu retten (Epiphan., Haer. XXVI 9); denn im Pflanzen-, Tier- und Menschenreich sei dieselbe Seele. — Die Phibioniten unterscheiden dreihundertfünfundsechzig Grade von Unsittlichkeit. Wer diese vollendet hat, ist dem Erlöser Jesus Christus gleich geworden.[2] Bei ihrem Aufstieg durch die Planetenwelt muß die Seele sich an den einzelnen Stationen verantworten.[3] Sie kann dies nur durch die *γνῶσις* (Epiphan., Haer. XXVI 10). Besitzt sie diese nicht, so wird sie von dem Weltbeherrscher mit dem Drachengesicht verschlungen und kommt durch den Schwanz zur Erde nieder zur Seelenwanderung, welche auch durch das Tierreich geht. Wer aber die unsittlichen Werke verübt, hat die *γνῶσις*, zertritt dem Sabaoth den Kopf und gelangt zum achten Himmel, zur Mutter (Epiphan., Haer. XXVI 10). Sabaoth wird auch vorgestellt unter der Gestalt des Esels oder Schweines; darum sei es den Juden untersagt, Schweinefleisch zu essen (Epiphan., Haer. XXVI 10).

Jesus Christus wohnt im achten Himmel. Er ist der Sohn der Barbelo; er erscheint auf der Erde doketisch und wird nur durch Maria gezeigt (Epiphan., Haer. XXVI 10).

Diese Gruppen anerkennen das A. u. N. T. zum Teil, sagen sich aber los von dem, welcher im A. T. hauptsächlich

Haer. XXVI 3: *αὐτὴν γὰρ δῆθεν τὴν σύναξιν αὐτῶν ἐν αἰσχρότητι πολυμιξίας φύρουσιν, ἐσθόντές τε καὶ παραπτόμενοι καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν καὶ ἀκαθαρσιῶν.*

[1] Epiphan., Haer. XXVI 8: *ὅτι αὐτὸς* (sc. *Χριστός*) *ἀπεκάλυψε τὴν αἰσχρουργίαν ταύτην.*

[2] Epiphan., Haer. XXVI 9: *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός· ἐπειδὴ ἄνωθεν καταβέβηκα διὰ τῶν ὀνομάτων τῶν τξε Ἀρχόντων.*

[3] Das Philipperevangel., welches sie benutzten, teilt die Worte mit, welche die Seele sprechen mußte (Epiphan., Haer. XXVI 13): *ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καί συνέλεξα ἐμαυτὴν πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ Ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ, καὶ· συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα, καὶ οἶδά σε, τίς εἶ· ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι.* Auf Grund dieser Worte entkommt die Seele.

gesprochen hat; was ihnen in der Schrift nicht gefällt, verwerfen sie als vom Weltschöpfer stammend. Daneben haben sie ihre eigenen Propheten. Innerhalb der menschlichen Geschichte sendet Noria oder Barbelo Propheten aus, und zwar ihre Söhne und Barcabbas. Wes Geistes deren Verkündigung war, deutet der Prophetenname an.[1] So besteht hier die Erlösung in einer über das A. u. N. T. hinausgehenden scharf antijüdischen *γνῶσις*.

Die Sethiten der Philosophumena haben folgende Auffassung von Erlösung und Offenbarung: Der Mensch befindet sich in einer unerträglichen Lage als Angehöriger zweier Welten. Das Licht von oben sucht den *νοῦς* aus seiner Gefangenschaft zu befreien. Dies geschieht durch den Betrug des unteren Prinzips. Von oben steigt der *λόγος* nieder in Schlangengestalt, um die *μήτρα* zu täuschen. Er geht in sie hinein, um die Schmerzen des *νοῦς* zu lösen.[2] Das ist die Inkarnation im Schoße der Jungfrau. Herausgetreten aus dem unreinen Mutterschoß, reinigt er sich in der Taufe von ihm und trinkt den Becher des lebendig sprudelnden Wassers. Dies hat jeder zu trinken, welcher die Knechtsgestalt auszieht und das Himmelsgewand anziehen will (Philos. V 19 p. 206_{73} ff). So muß sich das Obere vom Unteren reinigen, dann kann die Scheidung und Lösung erfolgen. Diese Scheidung ist das Ziel der Erlösung. Nur der Pneumatiker, welcher nicht fleischlich ist, kennt diesen Scheidungsprozeß. Derselbe beginnt mit der Niederkunft des Erlösers (Philos. V 21 p. 212_{61} ff). Epiphanius berichtet

[1] Philastrius, Haer. 33: Addunt etiam (sc. Nicolaitae) prophetas quosdam natos de ea (sc. Barbelo) specioso nomine et Barcabbam. Epiphan., Haer. XXVI 2: *ἄλλοι δὲ ἐξ αὐτῶν* (sc. *γνωστικῶν*) . . , *Βαρκαββᾶν τινα προφήτην παρεισάγουσιν, ἄξιον τοῦ αὐτῶν ὀνόματος· καββᾶ γὰρ ἑρμηνεύεται πορνεία κατὰ τὴν Συριακὴν διάλεκτον, φονοκτονία δὲ κατὰ τὴν Ἑβραϊκήν. καὶ πάλιν ἑρμηνεύεται τετάρτη μοῖρα τοῦ μέτρου . . . φέρουσι δὲ ἡμῖν ἐκ τούτου τοῦ θαυμασιωτάτου προφήτου διήγησιν αἰσχράν, ὅπως φθοριμαίοις σώμασι πλησιάσαι πεισθῶμεν καὶ τῆς ἄνωθεν ἐλπίδος ἐκπέσωμεν.*

[2] Philos. V 19 (p. 206_{66} f): *ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει, εἰσῆλθεν εἰς τὴν ἀκάθαρτον μήτραν, ἐξαπαντήσας αὐτὴν τοῦ θηρίου τῷ ὁμοιώματι, ἵνα λύσῃ τὰ δεσμὰ τὰ περικείμενα τῷ τελείῳ νοΐ.*

von den Sethiten, daß bei ihnen Schriften unter dem Namen Seth in Umlauf waren; vielleicht sind auch solche Sethschriften unter den zahllosen Kommentaren, von denen Hippolyt (Philos. V 21 p. 210_{37} ff) spricht, zu verstehen. Ihre Geheimlehre befand sich in der Paraphrasis Seth (Philos. V 22 p. 214_{93} ff). Vielleicht haben auch sie Christus mit Seth identifiziert. Auf jeden Fall war ihnen die vorchristliche Zeit Trägerin des Lichtes, wenn auch noch in starker Mischung. Moses rufen sie zum Zeugen ihrer Lehre an. Sie finden eine Beglaubigung derselben in seinen Worten: im Paradiese seien Adam und Eva und die Schlange gewesen, oder wenn er die drei nenne: Kain, Abel, Seth, oder Sem, Cham, Japhet (Philos. V 20 p. 206_{84}.) Die antijüdische Polemik ist hier bedeutend gemildert. Der Erlöser, der himmlische *λόγος*, hat nicht kosmogonische, sondern soteriologische Bedeutung.

Über den Erlöser der Ophiten mit dem Diagramm erfahren wir nichts Eigenartiges, auch nicht über die Erlösung als solche. Alles Diesbezügliche wird ziemlich übereingestimmt haben mit den entsprechenden Vorstellungen der Gnostiker bei Irenäus.

Die Schlange erscheint bei diesen Gnostikern in ihrer Doppelbedeutung. Sie ist der Leviathan, die böse Weltseele, das dämonische Prinzip, aber auch die Welt der Mitte, wo Pneumatisches und Psychisches gemischt ist (vgl. Iren. I $30,_5$); demnach tritt hier das Prinzip des Bösen mit dem Guten scheinbar in eine enge Wesensverbindung, aber in Wirklichkeit sind die beiden Reiche getrennt. Der Zaun der Bosheit trennt das hylische Reich vom Reich der Mitte. Sophia ist die Gegnerin Jaldabaoths, und insofern trägt sie mit Recht Schlangenform, ohne daß hier wie bei den Kainiten eine Verherrlichung des Bösen stattfindet.

Der Judengott wurde genannt der verfluchte Gott, weil er nach Origenes (C. Cels. VI 28) die Schlange verfluchte, welche dem ersten Menschen die *γνῶσις* brachte. Diese Sekte verehrte die Schlange, weil sie dem Judengotte zum Trotze dem Menschen guten Rat erteilte, und übertraf die mythischen Giganten und Titanen in ihrer Feindseligkeit gegen die

sinnlich-planetarischen Mächte. Niemand wurde in ihre Gemeinde aufgenommen, der dem Judengott und seinem Messias nicht fluchte (Orig., C. Cels. VI 28). Deshalb mag ihr auch die irdische Erscheinung Jesu sehr wenig gegolten haben, da er ja ein Sohn Jaldabaoths war (Iren. I 30_{13}). Ihre Stellung zum Judentum war also eine sehr gespannte.

Neues bieten die Diagramm-Gnostiker in bezug auf die Eschatologie, insofern wir hier einen Einblick gewinnen in die Seelenreise nach dem Tode. Zunächst ist da die Rede von einer Salbung und Siegelung zur Vermittelung der vollkommenen γνῶσις. Durch diese sollte das πνεῦμα entweder gegeben oder doch gestärkt und geweckt werden. Gleichzeitig wurden wohl auch die notwendigen Gebete und Zaubersprüche für die Seelenreise nach dem Tode mitgeteilt. Der Spender dieser Sakramente steht zum Empfänger im Verhältnis vom Vater zum Sohn.

Beim Empfange spricht der Sohn: „Ich werde gesalbt mit der weißen Salbe vom Holze des Lebens". Da nun Christus wohl mit dem Leben gemeint ist, so mag hier an eine Gnadenwirkung seinerseits gedacht werden (Orig., C. Cels. VI. 27). Kommt die Seele zum Scheiden, so entsteht ein Geisterkampf um sie. Auf jeder Seite stehen sieben Engel, hier die Engel des Lichtes, dort die Archonten mit dem verfluchten Gotte. Hatte die Seele den Körper verlassen, so drohten ihr im Jenseits zunächst zwei Gefahren: es konnten ihr die Archonten den Eintritt in den Himmel verwehren oder aber ihr den weiteren Aufstieg zu höheren Sphären verlegen. Gegen beide schützten Zaubersprüche und Mysterien. Die Seelen gehen zuerst durch das Reich der Finsternis, den Bezirk des Ophiomorphos, d. h. durch die Atmosphäre des Erdkörpers, übersteigen den φραγμὸς κακίας und treten ein zu den Planetenfürsten. Nun muß die Seele die Kenntnis dieser Welt und die notwendigen Apologien zur Verfügung haben. Zuerst hat sie zu sprechen:[1] „Ich grüße den einfach gestalteten König, das Band der Blindheit, die vollkommene Vergessenheit, die erste Gewalt, die der Geist der Vorsicht und Weisheit behütet, von dem

[1] Nach der Übersetzung von Böhm, Kempten 1877.

ich gesendet wurde, heilig und rein, ein Teil bereits des Lichtes vom Sohne und Vater. Die Gnade sei mit mir, sie sei mit mir, o Vater!"

Zum Jaldabaoth sagt sie: „O du, der du der erste und der siebente bist, dazu geboren, mit Selbstbewußtsein und Zuversicht zu herrschen, Jaldabaoth, höchste Vernunft des reinen Verstandes, ein reines Werk dem Sohne und dem Vater, ich bringe dir das Sinnbild des Lebens, in diesem Zeichen dargestellt, und öffne der Welt das Tor, welches du unter deiner Regierung geschlossen hast, und erfreue mich wieder der Freiheit. Die Gnade sei mit mir, ja sie sei mit mir, o Vater!" (Orig., C. Cels. VI 31). Darauf wird sie durchgelassen.

Das letzte Gebet, welches die Seele an Oräus richtet, lautet: „Der du furchtlos den Wall des Feuers überschritten und die Herrschaft über das erste Tor erhalten hast, Oräus, laß mich ein; siehe das Zeichen deiner Macht im Abdruck des Lebensholzes dargestellt, in diesem Bilde dem Unschuldigen ähnlich abgezeichnet. Die Gnade sei mit mir, o Vater, die Gnade sei mit mir."

Lipsius findet hier Christum erwähnt unter dem Zeichen des Lebensholzes und des Unschuldigen.[1]

Alle die hier behandelten Gruppen sind schließlich nur Seitenzweige eines einzigen großen Stammes, welche nicht so sehr durch das Verhältnis zur Schlange, als vielmehr durch ihre sonstigen Lehrmeinungen und Praktiken geeint sind. Bei manchen tritt das christliche auch dem bloßen Namen nach so weit zurück, daß man glauben könnte, sie kämen dogmengeschichtlich nicht in Frage. Aber wir kennen sie nur fragmentarisch, und das Christliche mag durch eine mangelhafte Überlieferung verwischt worden sein. Immerhin sieht man daraus, wie lose hier überall die Verbindung mit dem Christentum ist, und wie dieses ruhig abgelöst werden kann ohne vitale Verletzung der in ihrem Wesensaufbau rein naturalistischen Systeme.

[1] Vgl. den oben S. 105 Anm. 2 angeführten Aufsatz S. 48 f.

d) Justin.

Nach den Justinianern,[1] welche sich vornehmlich Gnostiker nannten, weil sie allein die Erkenntnis des Guten und Vollkommenen hätten,[2] sind im Universum drei Grundfaktoren tätig: 1. der Gute, welcher alles vorher weiß, als Urwesen; 2. der Vater Elohim, unkundig, unwissend und der Schöpfer aller gewordenen Dinge; 3. Eden oder Israel, ein weibliches Wesen, das auch den Namen *γῆ* führt,[3] nach unten Schlange, nach oben Jungfrau. Sie ist sehr leidenschaftlich und jähzornig. In ihrer Doppelgestalt erinnert sie an die Sophia Prunikos der Gnostiker des Irenäus. Während ihr unteres Teil rein hylisch ist, ist sie nach oben psychisch; denn von ihr hat der Mensch die *ψυχή*.

So gibt es drei Quellen des Daseins, aus welchen alles herzuleiten ist.[4]

Weltentstehung und Weltenzustand. Der Liebesgemeinschaft zwischen Elohim und Eden entstammten zwölf väterliche und zwölf mütterliche Engel. Die ersteren sind Elohim untertänig, die letzteren Israel (Philos. V 26 p. 218_{75} ff). Schmitt sieht in der Zwölfzahl männlicher und weiblicher Engel ein Symbol des Jahres, dessen aufsteigende und abnehmende Mondphasen als männliche und weibliche Momente gedacht sind. Weiterhin liegt in dieser Dualität eine bildliche Darstellung des kosmischen Ein- und Ausatmens.[5] Die Engel zusammen bilden das Paradies und werden durch die Bäume des Paradieses symbolisiert. Baruch, der dritte väterliche Engel, ist der Baum des Lebens, und *Νάας*, der

---

[1] Ihre Lehre findet sich bes. im Baruchbuche (Philos. V 24 p. 216_{33} f).

[2] Philos. V 23 (p. 216_{21} ff): *οὗτοι δὲ ἰδίως οἱ πάντες γνωστικοὺς ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦσι, τὴν θαυμασίαν γνῶσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ μόνοι καταπεπωκότες.*

[3] Philos. X 15 (p. 518_{43} f): *ἦν καὶ γῆν Ἰουστῖνος ὁ ἄφρων καλεῖ.*

[4] Philos. V 26 (p. 218_{63} ff): *ἦσαν τρεῖς ἀρχαὶ τῶν ὅλων ἀγέννητοι, ἀρρενικαὶ δύο, θηλική μία. τῶν δὲ ἀρρενικῶν ἡ μέν τις καλεῖται ἀγαθός . . . προγνωστικὸς τῶν ὅλων, ἡ δὲ ἑτέρα πατὴρ πάντων τῶν γεννητῶν, ἀπρόγνωστος καὶ ἀόρατος. ἡ δὲ θήλεια ἀπρόγνωστος, ὀργίλη, δίγνωμος, δίσωμος . . . μέχρι βουβῶνος παρθένος, ἔχιδνα δὲ τὰ κάτω κ. τ. λ.*

[5] Vgl. Schmitt, Die Gnosis, Abschnitt über Justin.

dritte mütterliche Engel, der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen (Philos. V 26 p. 220_{90} ff).

Elohims Engel gestalten aus dem Schlangenteile, also aus der ὕλη der Israel, die niedere Tierwelt, aus dem menschenähnlichen Teil den Menschen. Die ψυχή empfängt der Mensch so von der Eden, das πνεῦμα jedoch von Elohim. Der erste Mensch ist Adam. Mit Eva, die ebenso entstand, stellt er ein Abbild der Ehe zwischen Eden und Elohim dar, wobei er die väterliche, Eva die mütterliche Stelle vertritt (Philos. V 26 p. 220_{96} ff). In beiden Urmenschen waltet ein doppeltes Prinzip, ein weiblich-psychisches von der Eden, ein männlich-pneumatisches von Elohim her. Sie sind männlich-weiblich zugleich.

Nachdem nun alles geschaffen war, wurden aus den zwölf mütterlichen Engeln vier Reiche gebildet, dargestellt durch die vier Paradiesströme. Die Schöpfung seufzte unter der Herrschaft dieser Engel Edens, welche wie Satrapen die Welt regierten (Philos. V 26 p. 220_{10} ff). In zyklischen Reigen wechselten sie in bestimmten Zeiten ihre Plätze, und dabei brachten sie, je nach ihrer Stellung, allerlei Leiden über die Menschen.[1]

Nicht so feindlich ist Elohim und sein Same. Gleich nach der Schöpfung hat er sich mit seinen Engeln in die höheren Regionen des Himmels begeben, um zu sehen, ob etwas in der Schöpfung mangelhaft sei. Bei diesem Aufstieg wollte ihm seine Gattin nicht folgen; in ihm aber lebte von Natur aus ein Drang nach oben (Philos. V 26 p. 222_{37} ff). Als er nun an der anderen Grenze des Himmels ein Licht sah, herrlicher als das seine, da bat er um Einlaß: „denn ich meinte, bis jetzt selbst Herr zu sein". Da öffnete sich das Tor, und er trat allein ein ohne Engel, und er sah, was noch kein Auge gesehen.[2] Und Gott sprach zu ihm: „Setze

[1] Philos. V 26 (p. 222_{32} ff): *ὁμοίως καὶ ἑκάστου μέρους τῶν τεσσάρων κατὰ τὴν ἑκάστου δύναμιν καὶ φύσιν κακοὶ καιροὶ καὶ νόσων στάσεις.*

[2] Philos. V 26 (p. 222_{42} ff): *ἐλθὼν οὖν ὁ Ἐλωεὶμ ἐπὶ τὸ πέρας ἄνω τοῦ οὐρανοῦ καὶ θεασάμενος φῶς κρεῖττον ὑπὲρ ὃ αὐτὸς ἐδημιούργησεν, εἶπεν· „ἀνοίξατέ μοι πύλας, ἵνα εἰσελθὼν ἐξομολογήσομαι τῷ*

dich zu meiner Rechten". Dann bat Elohim den Guten, die Welt zerstören zu dürfen, um seinen in den Menschen gebundenen Geist zurückzuerhalten. Der Gute aber antwortete ihm: nun könne er nichts Böses mehr tun, er möge darum die Welt der Eden überlassen.

So gelangte Elohim wirklich zum vollkommenen Gotte, allerdings erst, nachdem er sich von seiner ursprünglichen Verbindung mit der Schlangenjungfrau losgelöst hatte (Philos. V 26 p. 222_{51} ff).

Eden bemühte sich, Elohim zurückzulocken, und schmückte sich schön. Als ihr Versuch aber nicht gelang, rächte sie sich an den Menschen. Durch ihren Engel Babel Aphrodite ließ sie die Menschen zu Ehebruch und Ehescheidung verführen, um so den Geist Elohims in den Menschen zu quälen, wie sie selbst durch ihn gequält wurde. Ihrem dritten Engel *νάας* gab sie Macht, den Geist Elohims in den Menschen zu züchtigen und zu peinigen, weil dieser gegen den Vertrag seine Gattin verlassen hatte (Philos. V 26 p. 224_{60} ff). Der *νάας* aber brachte nicht nur Leiden über die Menschen, sondern auch Gesetzwidrigkeit.[1] So trieb er mit Eva Ehebruch und mit Adam Päderastie (Philos. V 26 p. 224_{84} ff). Er ist hier die verselbständigte Weltseele nach ihrer niedrigen Seite, das Symbol der tierischen Begierde, der verbotene Baum. Er entspricht in etwa dem Schlangengeiste der Gnostiker bei Irenäus (I 30_5) und dem *νάας* der Sethiten bei Hippolyt.

Das Gute und das Böse befehden sich somit im Menschen. Zugespitzt wurde dieser Kampf durch den Aufstieg Elohims, der die Eden reizte und das *πνεῦμα* offenbar schwächte (Philos. V 26 p. 224_{90} ff).

Offenbarung. Elohim kommt seinem bedrohten Geiste zu Hilfe. Er sendet seinen Engel Baruch. Mit diesem beginnt die Offenbarung. Baruch verbietet den Menschen, dem *νάας* zu gehorchen und vom Baume der Erkenntnis

---

κυρίῳ, ἐδόκουν γὰρ ἐγὼ κύριος εἶναι" . . . καὶ ἀνεῴχθη παραχρῆμα ἡ πύλη καὶ εἰσῆλθεν ὁ πατὴρ δίχα ἀγγέλων . . .

[1] Philos. V 26 (p. 224_{83} f): *πάθη μὲν γὰρ ἔχουσιν οἱ ἕνδεκα, παρανομίαν δὲ οὐκ ἔχουσιν, ὁ δὲ νάας παρανομίαν ἔσχεν.*

des Guten und Bösen zu essen. Er kommt zu Moses und den Propheten, aber der *νάας* wirkt ihm stets entgegen. Letzterer beeinflußt die Seele und vereitelt Baruchs Gebote. Die Folge davon ist ein fortwährender Streit zwischen Geist und Seele, Elohim und Eden, deren Wesen in allen Menschen fortlebt. Alle Propheten unterliegen der Verführung des *νάας*. Noch einmal erwählt Baruch einen Propheten aus der Vorhaut, Herkules; dieser sollte die zwölf Engel Edens besiegen. Dargestellt sind die zwölf Kämpfe unter dem Bilde der zwölf Arbeiten des Herakles. Aber auch Herkules unterliegt zuletzt der Omphale oder Babel-Aphrodite und tritt, seine Prophetie vereitelnd, auf Edens Seite (Philos. V 26 p. 226_{93} ff). So ist die ganze vorchristliche Geschichte der Religion ausgefüllt mit einem erfolglosen Kampfe des Geistigen gegen das Ungeistige.

Auch das Heidentum hatte seine prophetische Erleuchtung. In der Natur offenbart sich ja der Gute, der darum Priapus heißt, weil er alles machte, bevor es war. Er trägt die Früchte im Herbst, welche er selbst angeheftet hat, und wird in allen Tempeln von jeder Kreatur verehrt (Philos. V 26 p. 228_{44}). In den heidnischen Mythen war das große Geheimnis angedeutet: der Schwan, welcher Leda besucht und mit ihr zeugt, ist Elohim, der sich der Eden naht; der Adler, welcher zu Ganymedes kommt, ist der *νάας*, Ganymedes dementsprechend Adam (Philos. V 26 p. 228_{50} ff). Heidentum und Judentum stellen also Mischungen dar; sie sind geteilt zwischen die Offenbarung Elohims und Edens. Erst das Christentum bringt die siegreiche Überwindung des kosmischen Gegensatzes.

Erlösung. Nach all den fehlgeschlagenen Versuchen wird Baruch in den Tagen des Herodes zu Jesus von Nazareth gesandt. Dieser, der Sohn Josephs und Marias, war damals zwölf Jahre alt und hütete die Schafe, als Baruch kam. Baruch erzählte ihm die Vorgänge zwischen Eden und Elohim. Jesus hörte auf ihn und erfüllte seine Anordnungen und blieb standhaft gegen die Verlockungen des *νάας*. Dieser trat nun feindlich gegen ihn auf und ließ ihn kreuzigen. Am Kreuze hängend, übergab Jesus der Eden seinen Leib

mit den Worten: „Weib, da hast du deinen Sohn", d. h. den niederen choischen Menschen (Philos. V 26 p. 226_{24} ff), während er den Geist in die Hände seines Vaters befahl (Luk. 23_{46}) und zum ἀγαθός aufstieg. Wie Jesus und Elohim gehen alle zum Guten ein, welche sich in obengenanntes Geheimnis einweihen lassen. Elohim, der sich hier, wie der Demiurg des Valentin und des Basilides, der höheren Ordnung unterwirft, ist das Vorbild für die Rückkehr des endlichen Geistes zum unendlichen (vgl. auch Achamoth). Jesus war der erste Mensch, der ihm nachging und den übrigen den Weg zeigte.

Wer in dieses Mysterium eingeweiht werden wollte, mußte den Eid leisten (Philos. V 27 p. 230_{67} ff): nichts zu verraten von dem Geheimnis und nie vom Guten zur Schöpfung abzufallen.[1] Diesen Eid leistete auch Elohim, als er zum ἀγαθός kam. Nach dem Eide enthüllte sich dem Initianten die Gottheit, und er sah, was kein Auge gesehen; darauf trank er vom Lebenswasser und empfing damit die Geistestaufe. Das Wasser unter dem Firmamente war nur für die irdischen, seelischen Menschen, das über dem Firmamente für den geistigen Menschen; in diesem Wasser wusch sich Elohim, und es reute ihn nicht (Philos. V 27 p. 230_{76} ff).

Das Weibliche stammt nach diesem System aus der Tiefe und fällt nicht erst; es ist dem Guten dualistisch entgegengesetzt und wird auch nicht der Erlösung teilhaftig. Einen eigentlichen Erlöser kennt das System nicht. Eine Art Erlöserrolle kommt Elohim und Jesus zu. Beide, selbst erlösungsbedürftig und Erlöste, zeigen der Menschheit den Weg zur Vollendung des Geistes, zu seiner Befreiung vom Sinnlichen. Die natürliche Läuterung und Vollreife des Geistes ist das angestrebte Ziel. Jesus erscheint ohne die sonst eigens ihm verliehene Christuskraft als reiner Mensch, hat aber doch ein stärkeres und reineres πνεῦμα als die anderen.

---

[1] Philos. V 27 (p. 230_{73} ff): ὀμνύω τὸν ἐπάνω πάντων, τὸν ἀγαθὸν τηρῆσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξεπεῖν μηδενί, μηδὲ ἀνακάμψαι ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπὶ τὴν κτίσιν.

Die christliche und vorchristliche Zeit ist hier nicht so grundsätzlich geschieden wie in den voraufgegangenen Systemen. Der feindselige Antijudaismus fehlt ganz. Das Heidentum, dessen Mythen schon christlich — freilich im Sinne der Gnosis — gedeutet werden, rückt mit dem A. T. näher zusammen. Die Erlösung vollzieht sich mehr im Bewußtsein, und die Religionsgeschichte beginnt der natürlichen Geistesgeschichte zu weichen. Der philosophische Einfluß wird stärker. Und so kann man das justinische System füglich als eine Art Übergang von der kosmogonischen zu der mehr phänomenologisch eingestellten Gnosis betrachten. Erstere baute sich, wie wir sahen, überall aus naturalistischen Bausteinen auf, mit der Wesensart der letzteren sollen sich die folgenden Untersuchungen befassen.

2. Die phänomenologisch, mehr philosophisch-pantheistisch gestimmte, geistesgeschichtliche Gnosis im engeren Kulturgebiet des Hellenismus.

Eine zweite größere Gruppe gnostischer Spekulationen, welche hauptsächlich Ägypten und dem Abendlande angehören, unterliegt in erheblichem Maße der Einwirkung griechischer Philosophie. Die Systeme verlaufen mehr logisch phänomenal. Hier geht man aus vom Objektiven, vom unendlichen Geiste, begreift sich als einen Teil dieses Geistes und sucht nun seine Ableitung von ihm und seine Rückkehr zu ihm logisch zu erfassen. Der unendliche Geist steigt in einer Fülle vermittelnder Momente herab zum Endlichen und verstrickt sich so in Schuld. Allmählich kommt er hier zum vollen Bewußtsein seiner selbst und kehrt in der Erkenntnis seiner Identität mit dem Unendlichen aus dem Endlichen zu sich selbst zurück. Das ist seine Erlösung. Es ist also die Entwicklungsgeschichte des absoluten, universalen Geistes, welche sich in diesen Systemen darstellt. Den Inhalt der γνῶσις bildet ein philosophisch-mythologischer Prozeß des Geistes, des universalen, zugleich aber auch in etwa des individuellen, allerdings auf Grund einer im einzelnen uns unverständlichen Psychologie und Logik. Alles vollzieht sich wie beim vorchristlichen Gnostizismus in Form eines Naturgeschehens. Die alten mythologischen Figuren werden zum Teil bei-

behalten. Indes der Gedanke verdrängt und durchbricht mehr und mehr das Bild, so daß an die Stelle der mythologischen Personen philosophische Begriffe treten; aber auch diese sind ihrerseits wiederum mythologisch-naturalistisch hypostasiert. — Der Dualismus erscheint stark reduziert. Die Materie wird zur Negation und infolgedessen das früher substanziell kosmische Böse zur negativen Schranke der Endlichkeit. Die Geschichte löst sich idealistisch auf und verflüchtigt sich. Alles historisch Tatsächliche wird mehr oder minder zum Symbol. Darum rücken Christentum und Judentum und heidnische Mythen enger zusammen. In allen drei Erscheinungen ringt der Geist, zu sich selbst zurückzukehren, überall findet sich der gleiche Prozeß. Den siegreichen Ausgang bringt das Christentum. Dieses ist aber auch schon in etwa im Judentum und Heidentum wirksam. So erklärt sich eine umfassende philosophische Ausdeutung heidnischer Mythen. Ja auch das Christentum stellt noch eine Hülle der Wahrheit dar, und darum erhebt man sich auch bewußt noch über das historische Christentum. Deswegen unterliegt nicht nur das A. T., sondern auch das N. T. wie die heidnischen Mythen der Allegorie. Die Folge davon ist die Verschärfung des Gegensatzes zwischen πίστις und γνῶσις, zwischen der an Tatsachen objektiv gebundenen und der absolut frei schaffenden subjektiven Religiosität. Diese Antithese wird hier metaphysisch fundiert.

Im Anschluß an Plato kommt man zu einer anthropologischen Trichotomie. Man teilt die Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, je nachdem sie auf Grund ihrer Wesensbeschaffenheit völlig ungeistig sind oder doch des Glaubens oder sogar der γνῶσις teilhaftig werden können. Die Katholiken als Vertreter des historischen Christentums werden mit den Psychikern identifiziert.

Den Übergang von der oben behandelten ophitischen zur valentinianischen Gnosis, dem Höhepunkt der Bewegung, bilden die

a) Barbelioten.[1]

Die oberste Gottheit ist bei dieser Sekte der unnennbare Vater (Iren. I 29_1). Er führt in der Orginaldarstellung nach der Mitteilung von C. Schmidt[2] auch den Namen *πρωτάνθρωπος*. Neben ihm steht eine weibliche Gottheit, Barbelo. Hier treffen wir dieselbe also an höchster Stelle. Beide befinden sich — wahrscheinlich vor jeglicher Differenzierung — zusammen oder geeint in einem jungfräulichen, d. h. wohl übergeschlechtlichen Geiste. Die ursprüngliche Identität der Barbelo mit dem unnennbaren Vater beweist auch der Umstand, daß sie in der koptischen Quelle gleichfalls den Namen *πρωτάνθρωπος* führt. Ähnlich wird die *ἔννοια* bei den Ophiten (Iren. I 30_1) zweiter Mensch genannt, oder Sohn des Menschen. Barbelo ist das Bild des Unsichtbaren, sein eigenes Selbstbewußtsein und wird darum auch *ἔννοια* genannt. In C. Schmidts Übersetzung heißt es: „Er denkt sein Bild allein und sieht es in dem reinen Wasser des Lichtes, welches ihn umgibt."

Die Gottheit zerlegt nun ihren Geistesinhalt in hypostasierte Momente. Es entströmen ihr *πρόγνωσις, ἀφθαρσία* und *αἰωνία ζωή*. Hierüber mächtig erfreut, empfängt Barbelo vom unnennbaren Vater ein ähnliches Licht. Dies ist der Anfang aller Erleuchtung und Schöpfung, Christus, der Gesalbte Gottes. Christus eröffnet eine männliche Emanationsreihe, bestehend aus *νοῦς, θέλημα* und *λόγος*. Es schlossen sich dann syzygienhaft zusammen *ἔννοια* und *λόγος, ἀφθαρσία* und Christus; die *αἰωνία ζωή* verband sich mit dem *θέλημα*, der *νοῦς* mit der *πρόγνωσις*. Alle stimmten zusammen im Lobpreise des Lichtes und der Barbelo (Iren. I 29_1). Es kehren also auch hier wieder: Vater, Mutter und Sohn, d. h. Christus, zu denen männliche und weibliche Äonen hinzu-

---

[1] Vgl. hier Schmidt, Ein vorirenäisches gnost. Originalwerk, S. 839 f. Der sehr unverständliche Bericht des Iren. ist ein Exzerpt aus diesem gnost. Originalwerk, dem Evangelium Mariae. Siehe Bardenhewer, Altchristl. Lit. I S. 329, Harnack, Altchristl. Lit. I_1 S. 166; vgl. ferner Epiphan., Haer. XXVI 8 und 12.

[2] Schmidt, Ein voriren. gnost. Originalw., S. 843 ff.

treten, welche in vierfacher Syzygie zwei Tetraden bilden, die eine Ogdoas vereinigt. Dieser Fortschritt von einer ursprünglichen Dyas zu einer abgeleiteten Ogdoas wiederholt sich noch einmal. Der Syzygie λόγος-ἔννοια entstammt der αὐτογενής mit der ἀλήθεια. Von Christus und der ἀφθαρσία gehen vier Lichter aus, welche den αὐτογενής umstehen: Harmozêl oder Urlicht oder Heiland, Oroiael, Daveithe, Eleleth,[1] desgl. vier von θέλημα und der αἰωνία ζωή. Ihre Namen sind χάρις, θέλησις, σύνεσις und φρόνησις. Diese treten zu den vier ersten Lichtern, und zwar so, daß die χάρις und der Heiland sich einen (Iren. I 29_2). αὐτογενής bringt mit der ἀλήθεια den vollkommenen Menschen Adamas hervor, einen zweiten ἄνθρωπος. Dessen Genossin war die γνῶσις τελεία. Barbelo soll ihm eine unbesiegbare Kraft gegeben haben, und so verharren alle im Lobpreise des großen Äon. Adamas hat also eine ähnliche Obliegenheit wie der σωτήρ oder ὅρος oder μετοχεύς (s. unten S. 144) im valentinianischen System. Im πλήρωμα gibt es somit zwei Ogdoaden; Anfang und Ende ist der ἄνθρωπος.[2]

Aus dem Menschen und der γνῶσις wird als Sohn der Baum geboren, den sie auch γνῶσις nennen (Iren. I 29_3).

[1] Schmidt, Ein voriren. gnost. Orginalw., S. 845.

[2] Stellt man sich dieses System graphisch dar und vergleicht es mit dem der Ophiten (Iren. I 30), so sieht man wieder in etwa, wie die Systeme gebaut wurden. Bei Iren. (I 30) hatten wir zuerst eine Tetras: erster Mensch, zweiter Mensch oder ἔννοια, Christus und der hl. Geist. Bousset vermutet hier eine einfache Verdopplung so, daß in der ursprünglichen Trias: Vater, Mutter, Sohn eine Wiederholung des Menschen und des Weibes eintrat, welch letzteres sich in ein pleromatisches und außerpleromatisches schied. Mit der Teilung des Weibes hebt dann der Weltprozeß an. Die gleiche Trias findet sich im barbeliotischen System: αὐτογενής, ἀλήθεια, Adamas. Daneben steht — das Verhältnis wird nicht klar — die gefallene Göttin Prunikos und leitet den Weltprozeß ein. Diese Trias ist aber wiederum von einem großen πλήρωμα überbaut, welches auch seinerseits gleichfalls mit einer Trias: πρωτάνθρωπος, Barbelo und Christus beginnt. Zwischen beiden Triaden liegen dann zwei Tetraden von Syzygien. Dieselbe Trias findet Bousset auch als Grundlage in dem val. System wieder in der Form: πατήρ, ἀλήθεια (der νοῦς als Vater der Wahrheit) und ἄνθρωπος, hier allerdings überbaut von βυθός und σιγή (vgl. Bousset, Hauptprobl., S. 319 ff).

Von dem ersten Engel, welcher dem Eingeborenen,[1] d. h. Christus, zur Seite steht, stammt der hl. Geist, auch Sophia und Prunikos genannt.

Sündenfall und Weltenschöpfung. Sophia sah alles syzygienweise geordnet, nur sie war unvermählt. Darum suchte auch sie einen Gefährten, und da sie unten nichts fand, machte sie einen Sprung, wahrscheinlich wie wir es in der valentinianischen Gnosis finden, nach dem Urvater hin, um ihn zum *σύζυγος* zu gewinnen. Sie griff in ihrer endlichen Beschränktheit nach dem Unendlichen. Aber Ekel erfaßte sie, weil sie es ohne den Willen des Vaters gewagt. An ihrer Ohnmacht gescheitert, brachte sie einen Sohn hervor, so recht das Bild ihres Seelenzustandes, Unwissenheit und Kühnheit in sich tragend. Der Sohn war der *προύάρχων*, der Weltschöpfer. Er stieg abwärts, schuf sich den Himmel, Mächte und Engel und alles Irdische. Mit der *αὐταδία*, seiner Gattin, zeugte er die Bosheit, die Eifersucht, den Neid, die Rache und die Begierde. Diese außerpleromatische Ogdoas ist ein Abbild der oberen.

Weiter führt uns der Bericht nicht. So viel dürfte jedoch aus dem Vorliegenden klar werden: wir haben hier einen logisch-phänomenalen Prozeß vor uns, zunächst eine reiche Entfaltung der Gottheit, deren letzte Hypostase der vollkommene Mensch mit der vollkommenen *γνῶσις* ist; dann auf einmal, man weiß nicht wie, tritt ins Dasein ein beschränktes Wesen, der hl. Geist oder die Sophia. In ihr beginnt und wirkt sich der Fluch des Endlichen aus. Da es das Unendliche nicht zu greifen vermag, sinkt es tiefer, bis es im *προάρχων*, der von sich sagt, er sei der einzige Gott, zur Opposition gegen das Unendliche kommt. Drei Erlösertypen sind angedeutet im *πλήρωμα*: Christus, Harmozêl und Adamas. Ihre Aufgabe wird es sein, den Geist zu erhalten oder zu sich selbst zurückzuführen.

b) Valentinianer.

In der valentinianischen Schule lebte die ophitische Gnosis, wenn auch wesentlich vergeistigt und vertieft, fort. In ihr

[1] Der Eingeborene oder *μονογενής* findet sich bes. in der orphischen Literatur und ist eine Mysteriengottheit. Vgl. Wobbermin, S. 117 f.

erreicht die gnostische Bewegung ihre spekulative Höhe und zugleich eine lokale Ausbreitung, die nur wenigen Systemen beschieden war. Valentinianische Schulen gab es in Ägypten, Rom, Syrien und Gallien. Man unterscheidet eine abend- und eine morgenländische Entwicklung (Iren. I 2_2, 7_2). Im Morgenlande haben sich die Valentinianer fast ein Jahrhundert lang erhalten. Irenäus (I 11_1) nennt den Valentin den Vater aller Häresie. Das System, wie es in diesen Schulen gelehrt wurde, stellt wohl eine gnostische Schultheorie dar und mag weniger populär gewesen sein. Das geht schon daraus hervor, daß sich die einzelnen Zweige dieser Schule nach einem Stifter oder Lehrer nannten.

Die positiven und negativen Entfaltungen in den valentinianischen Systemen sind überaus reich, desgleichen ihre gegenseitigen Verknüpfungen und Mischungen. Und durch alle diese Bindungen und Lösungen, alle Hemmungen und Befreiungen hindurch bewegt sich die Gott-Weltgeschichte ihrem Ausgleich entgegen. Soweit auch die valentinianischen Schulen in unbedeutenden Punkten differieren mögen, in dem Hauptgedanken sind sie doch alle ziemlich gleich, weshalb hier die valentinianischen Gedankenbildungen zusammengefaßt dargestellt werden.

Über den Gründer selbst unterrichten uns am besten die valentinianischen Fragmente, bestehend aus Briefen und Homilien.[1]

Gottesvorstellung.

Bei Valentin selbst ist das Urwesen der allein gute Vater. Er hat einen Sohn, durch den er sich mitteilen, dessen

[1] Vgl. Grabe, Spicilegium II 45—58; dgl. Iren. (ed. Stieren) I S. 909 ff. Was Irenäus, der hauptsächlich die Systeme des Ptolemäus und des Markus wiedergibt, von Valentin schreibt, ist unbedeutend. Nach Epiphan. (Haer. $XXXl_1$) stammte dieser aus Ägypten und hatte eine alexandrinisch-hellenistische Bildung erhalten. Nach Tertull. (Adv. Val. 4) fiel er in Rom von der Kirche ab, weil er bei einer Bischofswahl übergangen worden war. Philastrius läßt ihn (Haer. 38) in Kypros abgefallen sein. Unter den Bischöfen Hyginus, Pius und Anicetus war er in Rom (vgl. Iren. III 4_3). Er wollte ein Schüler des Theodas, eines Bekannten des Paulus, gewesen sein (Clem. Al., Strom. VII 17_{106} f). Philastrius (Haer. 38) sagt von ihm, er sei mehr Pythagoreer als Christ.

Offenbarung ihn gegenwärtig machen kann.[1] Beiden steht sehr nahe der λόγος[2] und der vorseiende ἄνθρωπος.[3] Diese hl. Vierheit stellt das innergöttliche Leben in seinen Entfaltungen dar; Gott ist der lebendige Äon,[4] das wahre Sein, eine wenn auch differenzierte Einheit.

Anders lautet der Bericht über dies innergöttliche Leben bei Irenäus. In seiner Darstellung bildet den Urgrund eine unaussprechliche Zweiheit, der ἄρρητος und die σιγή (Iren. I 11_1), also ein weibliches und männliches Prinzip wie bei Simon Magus oder bei den Gnostikern des Irenäus (I 29 und 30). Die Gottheit ist so erhaben und thront so entlegen, daß sie unaussprechlich ist und auch den Namen βάθος trägt. Schweigen umgibt sie, weil alles an ihr unaussprechlich und unfaßbar ist.[5]

Der schweigenden Tiefe entstiegen als erstes gezeugtes Äonenpaar der πατήρ und die ἀλήθεια. Möglicherweise ist dieser πατήρ identisch mit dem πατήρ der Fragmente (Clem. Alex., Strom. II 20_{114}), und hat man zur Steigerung der Transzendenz diesen Vater mit dem Paar Tiefe und Schweigen überbaut. Es ergibt sich also wie bei den Gnostikern des Irenäus eine göttliche Tetras, bestehend aus zwei Dyaden oder Syzygien. Dieser Tetras entstammt eine zweite Tetras, gebildet aus den beiden Syzygien: λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία (Iren. I 11_1). So steigern sich die göttlichen Entfaltungen bis zu einer Ogdoas wie bei dem Basilides des

[1] Clem. Al., Strom. II 20_{114}: *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις.*

[2] Philos. VI 42 (p. 302_{12} ff): *καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἄρτι γέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ, τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων, ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον.*

[3] Clem. Al., Strom. II 8_{36}: *εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος ἀνθρώπου.*

[4] Clem. Al., Strom. IV 13_{89}: *ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος.*

[5] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 29: *ἡ σιγή, φασί* (sc *οἱ ἀπὸ τοῦ Οὐαλεντίνου*), *μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ἀπὸ τοῦ βάθους, ὃ μὲν οὐκ ἔσχεν εἰπεῖν, περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὃ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν.* Man denke hier auch an die über allen Kategorien stehende, unbewußte Gottheit E. v. Hartmanns (siehe Steffes, Religionsphil. des Unbewußten).

Irenäus, aber syzygienweise. Auch die Barbelioten hatten schon eine Ogdoas, allerdings unter der Urdyas. Bei Valentin schreitet nun der Prozeß nicht wie bei den Barbelioten in Form einer Verdoppelung fort. λόγος und ζωή entlassen aus sich eine Dekas, ἄνθρωπος und ἐκκλησία eine Dodekas von Äonen. Die Namen verzeichnet Irenäus.[1] Es umfaßt das göttliche Leben oder πλήρωμα somit dreißig Äonen. Nach Irenäus (I 17_1) werden letztere dargestellt durch die dreißig Tage des Mondumlaufes, die zwölf durch die zwölf Sternbilder, die zehn durch die zehn kreisförmigen Körper, welche sie auch Himmel nennen.[2]

Nach Philos. VI 29 (p. 270_{29} ff) steht an der Spitze des πλήρωμα der unvergängliche und unbeschreibliche πατήρ, welcher bald mannweiblich ohne Genossin, bald mit der σιγή als Genossin erscheint.[3] Im ersten Falle ist die Differenzierung noch nicht eingetreten. Dann entfalten sich νοῦς, ἀλήθεια, λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία als Hebdomas oder Ogdoas, je nachdem der Vater mannweiblich ist oder nicht. Nach dieser Darstellung entspringt die Dekas aus νοῦς und ἀλήθεια (vorher aus λόγος und ζωή), die Dodekas aus λόγος und ζωή (vorher von ἄνθρωπος und ἐκκλησία [Philos. VI 30 p. 272_{83} f]). Die σιγή mitgerechnet, ergibt sich ein πλήρωμα von dreißig Äonen.

Am klarsten und ausgeprägtesten ist das valentinianische System bei Ptolemäus und Markus. Ersterer war wie

---

[1] Iren. I 1_2. Die Namen der Dekas sind: βύθιος, μίξις, ἀγήρατος, ἕνωσις, αὐτοφυής, ἡδονή, ἀκίνητος, σύγκρασις, μονογενής, μακαρία. Die Namen der Dodekas: παράκλητος, πίστις, πατρικός, ἔλπις, μητρικός, ἀγάπη, ἀείνους, σύνεσις, ἐκκλησιαστικός, μακαριότης, θέλητος, σοφία. Auch in der zoroastrischen Religion vermehrte sich die Gottheit des Lichtes, bis die Zahl von dreißig Göttern erreicht war. Vgl. Plutarch, De Is. et Osir., cap. 46 f.

[2] Ps.-Tertull. (4) gibt die Schilderung so: Introducit enim Pleroma et Aeones triginta; exposuit autem hos per syzygias, id est coniunctiones quasdam.

[3] Bei Iren. (I 15_5) heißt es: einige hielten den βυθός für unvermählt; er sei weder männlich noch weiblich; andere lehrten, er sei mannweiblich, oder sie paarten ihn mit der σιγή; bald auch stellten sie ihn als übermännlich oder überweiblich dar. Vgl. auch Iren. I 2_4.

Herakleon Schüler Valentins (Philos. VI 35 p. 286_2 ff) und gehörte dem abendländischen Zweige der Schule an.

Auch bei Ptolemäus finden wir zunächst eine oberste Tetras: *βυθός* und *σιγή*, *νοῦς* und *ἀλήθεια*.[1] Der *βυθός* ist unsichtbar, unnennbar, Uranfang und Urvater; er verweilte unermeßlich lange Zeit in tiefster Ruhe. Zugleich mit ihm ist die *ἔννοια, χάρις* oder *σιγή*. Der *νοῦς* heißt auch der Eingeborene; er ist Vater und Anfang aller Dinge, dem Erzeuger völlig gleich (Iren. I 1_1). Diese Tetraktys ist die Wurzel aller Dinge. Es folgt eine zweite Vierheit in derselben Anordnung wie bei Valentin nach der Darstellung des Irenäus und der Philosophumena, bestehend aus *λόγος, ζωή, ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*. Zusammen erhalten wir so eine Ogdoas, welche jedoch nur nach dem männlichen Namen *βυθός, νοῦς, λόγος, ἄνθρωπος* genannt wird, weil das Weibliche wie ein Akzidens im Männlichen enthalten ist. Dargestellt werden die tragenden Substanzen der Ogdoas ganz pythagoreisch durch die Zahlen 1, 3, 5, 7. Wie beim Valentin des Irenäus folgt dem *λόγος* und der *ζωή* eine Dekas, dem *ἄνθρωπος* und der *ἐκκλησία* eine Dodekas von Äonen, deren letztes Paar *θέλητος* und *σοφία* ist. Die Existenzform in diesem *πλήρωμα* ist die von Mann und Frau. Auf den astralen Charakter der Zahl dreißig wurde oben schon hingewiesen. Angedeutet fanden die Valentinianer die Äonenzahl in den dreißig verborgenen Lebensjahren Jesu und in der Summe der Stunden, in welchen die Arbeiter in den Weinberg geschickt wurden: $1+3+6+9+11=30$ (Iren. I 1_3).

Dasselbe Grundschema gibt Markus,[2] wenn auch in ganz anderer Ableitung. Nach ihm entfaltet sich das *πλήρωμα*

[1] Iren. I 1_1. In I 12_1 findet sich eine kleine Abweichung: der *βυθός* hat zwei weibliche Genossinnen: *ἔννοια* und *θέλημα*. Aus dem Unbewußten lösen sich wie bei E. v. Hartmann Vorstellung und Wille ab. Der Gedanke und der vollziehende Wille gebären *νοῦς* und *ἀλήθεια*. Bemerkenswert ist, daß nach Iren. (I 12_3) bei einigen auch der Uranfang Mensch genannt wird.

[2] Er will seine Offenbarung von der obersten Tetras selbst haben, welche in weiblicher Gestalt niederstieg und ihm ihr Wesen und die Entstehung des Alls enthüllte, Dinge, die noch niemand erfahren hatte (Iren. I 14_1).

und hernach auch die Welt nach Art einer Buchstabensymbolik. Der vaterlose und undenkbare, wesenslose und geschlechtslose Urgrund will sich offenbaren. Er faßt sein Wesen in ein Wort und spricht es als Name aus. Dieser umgreift vier Worte: das erste und zweite besteht aus vier, das dritte aus zehn und das vierte aus zwölf Buchstaben. So gestaltet sich durch die Aussprache des Wortes oder durch die Entfaltung des göttlichen Wesens ein πλήρωμα, das aus zweimal vier, d. h. aus zwei Tetraden oder einer Ogdoas nebst einer Dekas und einer Dodekas, also aus dreißig Äonen besteht wie auch sonst im Valentinianismus. Jeder Buchstabe ist indes gleichfalls für sich ein Ganzes und enthält das Ganze, aber nur nach einer bestimmten Seite hin. Und darum ist er nur ein Teil des Ganzen, betrachtet sich aber irrtümlich für das Gesamte (Iren. I 14_1). Er klingt für sich selbst; aber es klingen auch wieder alle Buchstaben zusammen in einem einzigen Worte, dem Inbegriff des πλήρωμα, welches durch das gemeinsame Amen in der Kirche angedeutet wird (Iren. I 14_1).

Eine etwas andere Fassung, welche mehr der ursprünglichen valentinianischen gleichkommt, findet sich bei Irenäus (I 15_1). Daselbst ist der Gottesbegriff des Markus noch mehr sublimiert: es erhebt sich noch über dem Urgrunde eine Tetras, bestehend aus μονότης, ἑνότης, μονάς und ἕν.

Dieser letzten Auffassung steht der „glänzende" Lehrer (Iren. I 11_3) nahe, unter welchem Hilgenfeld u. a. den Kolarbarsus erkennen.[1] Nach Irenäus (I 11_5) suchte dieser die Transzendenz Gottes noch mehr zu steigern, indem er den βυθός und die σιγή mit einer vollen Ogdoas, welche sich konstituierte aus dem Voranfang, dem Unausdenkbaren, dem Unsagbaren und Unsichtbaren als erster Tetras, dem Anfang, Unfaßbaren, Unbenennbaren, Ungezeugten als zweiter Tetras überbaute.

Demselben Gedankenkreise gehört der Exeget Herakleon an, welcher nach den Philosophumena (VI 35 p. 286_4 f) als ein Hauptvertreter des abendländischen Valentinianismus

[1] Nach Iren. war Kolarbarsus der Lehrer des Markus, nach Philastrius (Haer. 43) dessen Nachfolger.

galt. Dem makellos reinen, unsichtbaren, mannweiblichen Gott-Wesen[1] steht hier eine nichtverflochtene Tetras[2] nahe, von der wir den *λόγος*[3], den Menschensohn[4] Christus[5] und den Hl. Geist[6] kennen lernen. Alles ist zusammengefaßt in der Einheit des *πλήρωμα*.[7] Abweichend davon berichtet Epiphanius (Haer. XXXVI), Herakleon habe eine obere und untere Ogdoas gelehrt, und in der oberen sei der Vater über jede Geschlechtlichkeit erhaben, weder männlich noch weiblich; er habe auch den Namen *ἄνθρωπος*. Von ihm stamme die Mutter des Alls, die *σιγή* oder die *ἀλήθεια*. Daneben weiß Epiphanius von einer zweiten Mutter, der Achamoth, von welcher alles in der unteren Welt entstammt.

Auch bei Theodotus finden wir die valentinische Fassung. Der *βυθός* oder *ἄρρητος* mit der *σιγή* stellt das Urwesen[8] dar. Der Urvater will seine Erkenntnis mitteilen und zeugt deshalb mehrere Äonen: dem Geist der Liebe ist geeint der Geist der *γνῶσις* wie dem Vater der Sohn und der *ἐνθύμησις* die *ἀλήθεια*.[9] Die übrigen Äonen heißen *λόγοι* (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 25).

---

[1] Orig., In Ioan. tom. XIII 25$_{147}$: *ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θηλεία φύσις αὐτοῦ.*

[2] Orig., In Ioan. tom. X 38$_{261}$: *τὸν δὲ τῶν τεσσαράκοντα* (sc. *ἀριθμὸν ἀναφέρει*) „*ὃ τετρὰς ἐστίν*“, *φησίν*, „*ἡ ἀπρόσπολος*“ *εἰς τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα.*

[3] Orig., In Ioan. tom. II 14$_{100}$: *φησὶ γάρ· οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγονέσθαι διὰ τοῦ λόγου.*

[4] Orig., In Ioan. tom. XIII 49$_{324}$: *ὁ μὲν γὰρ ὑπὲρ τὸν τόπον υἱὸς ἀνθρώπου σπείρει.*

[5] Orig., In Ioan. tom. XIII 19$_{118}$: *ὅς ἐστι Χριστός· πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.*

[6] Orig., In Ioan. tom. X 33$_{213}$: *τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκφυσῶντος τοὺς χείρονας.*

[7] Orig., In Ioan. tom. X 33$_{211}$: *ἔξω τοῦ πληρώματος.*

[8] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 29: *ἡ σιγή, φασί* (*οἱ ἀπὸ τοῦ Οὐαλεντίνου*) *μήτηρ οὖσα πάντων τῶν προβληθέντων ἀπὸ τοῦ βάθους.*

[9] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 7: *ἄγνωστος οὖν ὁ πατὴρ ὧν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι, καί διὰ τῆς ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκὼς πνεῦμα γνώσεως οὖσης ἐν γνώσει προέβαλε τὸν μονογενῆ· γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως, τουτέστι τῆς πατρικῆς ἐνθυμήσεως, προελθὼν γνῶσις, τουτέστιν ὁ υἱός, ὅτι „δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ ἐγνώσθη“. τὸ δὲ τῆς ἀγάπης πνεῦμα κέκραται τῷ τῆς γνώσεως ὡς πατὴρ υἱῷ καὶ ἐνθύμησις ἀληθείᾳ.*

Sündenfall in der Gottheit.

Den göttlichen Hypostasen ist in der Lehre der Valentinianer ein Mangel beigemischt. Deutlich tritt er zutage im letzten der Äonen, in der Sophia. Alles war im πλήρωμα nach Syzygien verbunden und besaß Zeugungskraft; nur der Urvater war allein und brachte aus sich selbst hervor. Diesem wollte die Sophia gleich sein und zeugte ohne ihren σύζυγος. Das Resultat war eine Fehlgeburt, ein ungeformtes Produkt. Die göttlichen Emanationen werden also auch im πλήρωμα dem Wesen nach immer geringer, je nach der größeren Entfernung vom Urgrund. In der Gottheit ist ein Moment der Negation. Dieses wirkt sich aus in der Gestaltlosigkeit der Fehlgeburt und in der Unwissenheit der Sophia über ihre eigene Natur (Philos. V 30 p. 274_2 ff). Den durch die unglückliche Geburt entstandenen Zwiespalt zu schlichten und die betrübte Sophia zu trösten, brachten auf Geheiß des Urwesens νοῦς und ἀλήθεια noch eine Syzygie hervor: Christus und den hl. Geist; letzterer ist weiblich gedacht. Diese beiden sollten wieder gestalten und in Ordnung bringen, was im πλήρωμα in Disharmonie geraten war (Philos. VI 31 p. 276_{26} ff). Zu diesen Zwecke schieden sie die Fehlgeburt aus dem πλήρωμα und gaben ihr außerhalb desselben eine vollkommene Gestaltung, welche jedoch tief unter der Äonenform des πλήρωμα steht. Dann kehrten sie wieder in das πλήρωμα zurück, wodurch die Zahl der dreißig Äonen mit Ausschluß des Vaters voll wurde. Eine neue Störung zu verhindern, bringt der Urvater selbst noch einen vollkommenen Äon hervor, den σταυρός oder μετοχεύς, welcher als ὅρος des πλήρωμα alle dreißig Äonen in sich schließt (Philos. VI 31 p. 276_{35} ff). Er hält also das πλήρωμα zusammen, damit das Prinzip der Negation nicht wieder hervortrete (vgl. oben S. 136).

Irenäus (I 11_1) weiß von einem zweiten ὅρος. Der erste grenzte den βυθός und die gezeugten Äonen voneinander ab. Der zweite stand auf der Grenze des Endlichen und und Unendlichen, wo der gefallene Äon das πλήρωμα verließ.

Was Irenäus unverständlich kurz von Valentin berichtet und Hippolyt im allgemeinen von der valentinianischen Schule

erzählt, wird ganz deutlich durch die uns überlieferten Auffassungen und Weiterbildungen der einzelnen Schulhäupter.

Sekundus spitzt die im πλήρωμα sich geltend machenden Gegensätze noch mehr zu. Bei ihm prägt sich das negative Prinzip schon in der höchsten Ogdoas aus, in welcher sich die beiden Tetraden als rechte und linke, als Licht und Finsternis gegenübertreten. Der wirkliche Abfall vom Göttlichen vollzieht sich hier nicht innerhalb des πλήρωμα, sondern erst in dem Erzeugnis des πλήρωμα (Iren. I 11_2).

Ptolemäus hat eine etwas andere Vorstellung. Nur der νοῦς hatte eine adäquate Erkenntnis der unermeßlichen Größe des Urvaters und beabsichtigte, dessen Wesen den anderen Äonen mitzuteilen. Die σιγή verwehrte es. Sie wollte Nachdenken und Sehnsucht bei den Äonen erwecken. Diese Sehnsucht entbrannte und gewann in dem Äon, der am entferntesten vom Urgrund war, und der infolgedessen zumeist in sich das Negative und den Abstand vom Urgrund empfand, nämlich in der Sophia, die stärkste Kraft (Iren. I 2_1). Sophia wollte wie der νοῦς den Abgrund erkennen und besitzen und entbrannte leidenschaftlich ohne ihren Gemahl θέλητος nach dem Urvater, um ihn zu erfassen (Iren. I 2_2). Doch die Unendlichkeit hätte sie erdrückt und aufgelöst in die allgemeine Substanz (vgl. auch Iren. II 18_6 u. 20_1), wäre sie nicht in ihrer leidenschaftlichen Bewegung auf ὅρος gestoßen, welcher das Weltall außerhalb der unaussprechlichen Größe bewacht. So aber legte sie ihre Begierde und Erregung ab (Iren. I 2_2). Man kann sich das vielleicht derart vorstellen, daß ὅρος sie beruhigt, wie der logische Gedanke das ins Unendliche sich verlierende Gefühl wiederum formt und abgrenzt. Dieser ὅρος ist nach Irenäus (I 2_4) vom Vater nach seinem Ebenbilde durch seinen Eingeborenen ohne Weib hervorgebracht. Er heißt auch noch σταυρός, λυτρώτης, καρπίστης, ὁροθέτης, μεταγωγεύς. Die Bezeichnung Kreuz hat hier wohl mehr geographisch-mathematischen Sinn und bedeutet Orientierungs- und Abgrenzungslinie.

Die Darstellung des Hippolyt[1] klingt bei einigen Vertretern der Schule an (Iren. I 2_3). Nach ihnen gebar

[1] Siehe oben S. 144.

nämlich die Sophia bei dieser inneren Erschütterung ohne männliche Mitwirkung ein formloses Wesen. Sie geriet darüber in Furcht, weil es nicht einmal das Sein vollkommen besaß, bekam nun Reue und wollte umkehren. Aus diesem ihrem seelischen Zustande, aus Ungewißheit, Leid und Angst nahm die Materie ihren Anfang (Iren. I 2_3). Letztere ist als natürlicher innerer Drang eines Äonen eine geistige Wesenheit, aber ohne Gestalt und Erscheinung. Daraufhin erst bringt der Eingeborene zur Sicherung der *πλήρωμα*-Ordnung Christus und den hl. Geist hervor (Iren. I 2_5). Nach den Philosophumena (VI 31 p. 276_{26} ff) entsproßten sie schon vorher zur Beruhigung der Sophia dem *νοῦς* und der *ἀλήθεια*. Christus bringt die Äonen zur Ruhe, indem er sie über die Unbegreiflichkeit des Vaters belehrt. Nur der Eingeborene vermöge ihn zu fassen, und alle äußere Offenbarung durch Schöpfung vollziehe sich durch den *νοῦς*. Das Gesetz des Werdens sei das Gesetz der Paarung und ein Denkakt des Vaters. Die letzten Gründe des Seins lägen im Urgrund, die Gründe der Existenz im *νοῦς*. So brachte Christus die Äonen zum Frieden und erlöste sie von ihrem Drange (Iren. I 2_5). Nachdem er das Denken von seiner Unrast befreit hat, behebt der Geist die inneren Unterschiede, aus welcher die Unruhe floß. Alle Äonen werden nun äußerlich und innerlich gleich und gelangen zur Identität mit der Ogdoas. Die männlichen Äonen wurden zum *νοῦς*, zum *λόγος*, zum *ἄνθρωπος*, zum Christus und ähnlich die weiblichen alle zu *ἀλήθεια*, *ζωή*, *πνεῦμα*, *ἐκκλησία*. Offenbar schaffte so der Geist Gemüts- und Gesinnungsgleichheit unter den Äonen. Die innere Harmonie zeigte sich sofort in dem gemeinsamen Lobpreis des Vaters, der auch seinerseits an der Äonen lautem Jubel teilnahm (Iren. I 2_6). Die Frucht dieser inneren Übereinstimmung ist Jesus. Unter Einwilligung des Geistes und Christi bringen alle Äonen ihr Bestes und Schönstes und bilden daraus zur Ehre des Urvaters die vollkommenste Schönheit des *πλήρωμα*, Jesus. Dieser wurde auch Heiland oder nach seinem Vater Christus und *λόγος* und auch das All genannt, weil er von allen abstammte. Zugleich mit ihm wurden stammverwandte Engel hervorgebracht.

Darum sagt Paulus (Col. 3_{11}): „Alles ist Christus" (vgl. auch Col. 2_9) und (Röm. 11_{36}): „Alles ist für ihn, und aus ihm ist alles". Hier ist Jesus selbst als Äon gedacht und doch von Christus unterschieden (Iren. I 2_6).

Nach Theodots Lehre fällt wie im ursprünglichen Valentinianismus der letzte der Äonen, die Sophia. Sie will erfassen, was über ihre Erkenntnis ist, und zieht sich ein folgenschweres Leiden zu. Dieses brachte ihr den Verlust der *γνῶσις* und überdies Gestaltlosigkeit, den anderen Äonen aber Belehrung.[1] Auch hier ist der *ὅρος* Grenzwächter (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 42). Nach Exc. § 44 ff gibt es eine doppelte Sophia, eine innere, im *πλήρωμα* bleibende, deren Leiden verdampfen, und eine äußere, deren Leiden zu Substanzen werden (Exc. § 45).

Zusammenfassend können wir sagen: der valentinianische Gott ist ein unbewußtes oder überbewußtes, in jeder Beziehung transzendentes Wesen. Um die Transzendenz zu steigern, läßt man noch eine Tetras oder Ogdoas göttlicher Mächte über ihn hinaus liegen. Er selbst ist bald übergeschlechtlich, bald mannweiblich, bald mit der *σιγή* zu einer Syzygie verbunden. Der Abgrund Gottes entwickelt sich nun psychologisch.[2] Bei sonst wechselnden Namen bleibt die Grundform fast immer die gleiche. Zuerst baut sich vermittelst zweier Tetraden eine Ogdoas auf, worauf noch eine Dekas und Dodekas von Äonen folgt. Die Zahlen haben einen astralen Hintergrund. In der Dekas haben wir mehr die geistig-physische, in der Dodekas mehr die geistig-ethische Seite der Entfaltung. Die letzten Äonen sind wie bei E. v. Hartmann Wille und Vorstellung, *θέλητος* und *σοφία*, welche überleiten zur individualisierten und konkreten Welt.[3] Die Zahl der göttlichen Differenzierungen beläuft sich auf dreißig Hypostasen. Diese obere Welt ist, wie wir bald sehen werden,

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 31: *ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ δωδεκάτου αἰῶνος πείσεως τὰ ὅλα παιδευθέντα, ὥς φασιν, συνεπάθησεν . . ὁ δὲ βουληθεὶς αἰὼν τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο, ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο.* Nach Ps.-Tertull. 4 fällt der Äon selbst aus dem *πλήρωμα*.

[2] Vgl. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten.

[3] Vgl. J. P. Steffes, Religionsphilos. des Unbew.

in Anlehnung an platonische Ideen der Prototyp der unteren. Darum muß alles Irdische in der Idealwelt vorhanden sein (vgl. hier besonders Iren. I 5_1 Schluß), wenigstens der gestaltenden Form nach. Und so bedingt sich die wechselnde Mannigfaltigkeit der pleromatischen Ausgestaltung. Das Grundgesetz der Emanation ist die Syzygie, welche so wichtig ist, daß es den Äonen genügt, diese zu kennen.[1] Daß in der reinen Geisteswelt der Valentinianer dieses kraß naturhafte Moment so hohe Bedeutung bewahrt hat, erklärt sich aus ihrem Festhalten an der platonischen Vorstellung, daß alles Irdische oben sein Idealbild haben muß. Zugleich liegt darin etwas für dieses System metaphysisch Wichtiges.[2] Das Weibliche ist gewissermaßen die Personifikation des Negativen. Bald verschwindet es ganz, so daß von Geschlechtslosigkeit die Rede ist wie beim ὅρος, bald ist es nur eine Art Akzidens wie bei den Äonen der Doketen; bald jedoch ist es selbständig, eine eigene Größe; bald auch ist es mit dem Männlichen so verschmolzen gedacht, daß es mit ihm zu einer Einheit, der Mannweiblichkeit, zusammenwächst. Wie die orphischen Hymnen beweisen, spielt dieser vieldeutige Begriff in den Mysterien eine große Rolle. Die Syzygie stellt eine Teilung und eine zu überwindende Entwicklungsstufe dar. Nach den Philosophumena (V 7 p. 138_{57} ff) charakterisiert die Doppelgeschlechtlichkeit den neuen Menschen; sie steht am Anfang und am Ende. Das Weibliche ist die Veranlassung, daß das männliche Prinzip aus sich heraustritt. „Das Weibliche ist überall, wo es dem Männlichen zur Seite tritt, die von der Reinheit und Substantialität der Idee abgewandte Seite, der der Idee angeborene Hang, aus sich herauszugehen und zur Erscheinung zu werden.“[3] Das Weibliche gibt dem Männlichen die Veranlassung zu seiner inneren Entfaltung und Bewegung, muß aber auch immer wieder überwunden werden. So ist das Negative selbst in die Gottheit aufgenommen und zeigt sich unheilvoll in dem Fall des letzten Äonen, welcher sich in das Unendliche

[1] Vgl. das System der pseudoklem. Homilien.
[2] Vgl. bes. Baur, Die christl. Gnosis, S. 148 ff.
[3] Ebda.

stürzen will, seiner naturhaften Schranken vergessend. Nachdem von Christus und der hl. Ruach die Ordnung im *πλήρωμα* wiederhergestellt ist durch Anerkennung des Abstandes der Äonen vom *βυθός* bei gleichzeitiger Identität, wird die Harmonie aufrechterhalten durch den geschlechtslosen *ὅρος*. (Vielleicht ist er der von jedem Enthusiasmus und Gefühle befreite, den Tatsachen sich fügende streng logische Gedanke.) Das Leiden der Sophia oder die Sophia selbst oder ihr Doppelbild verläßt das *πλήρωμα*.

Ist es auch infolge der hier überall wild wuchernden, synkretistisch orientierten Phantasie unmöglich, die einzelnen Differenzierungen und Hypostasen innerhalb dieser „Theologie" logisch oder psychologisch oder religionsphilosophisch auszudeuten und unserem heutigen Bewußtsein nahezubringen, so erhellt doch so viel, daß alle Vorstellungen letztlich auf kosmisch-naturalistischem Grunde ruhen.

Ausserpleromatische Weltbildung.

Im großen und ganzen übereinstimmend und nur in untergeordneten Punkten verschieden sind auch die valentinianischen Lehren über die Vorgänge außerhalb des *πλήρωμα*. Der Genauigkeit halber geben wir die einzelnen Berichte. Nach den Fragmenten des Valentin ist die Körperwelt weder eine vollkommene noch eine direkte Schöpfung Gottes. Sie ist ein Abbild der oberen Welt, des lebendigen Äon, aber ein mangelhaftes. Immerhin jedoch leuchtet noch das Göttliche in ihr durch.[1] Der Maler des Weltbildes oder Schöpfer der Körperwelt ist der erste von einer Mehrheit gleichartiger Engel, der Demiurg.[2] Diese Engel bilden auch die Menschen, aber auf den Namen des vorherseienden

[1] Clem. Al., Strom. X 13 90: *τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ἱστερῆσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.*

[2] Nach Wobbermin (S. 73) ist Platon der älteste Zeuge für diese Bezeichnung des Weltschöpfers. Während aber dieser bei Platon, wenn auch nicht eindeutig, der höchste Gott ist, von welchem alles stammt (Zeller, III 2 S. 817), faßt ihn schon Numenius als *δεύτερος θεός*.

ἄνθρωπος.[1] Der ἄνθρωπος gehört ja der Ogdoas an und war nach Irenäus (I 12_4) das Urwesen selbst. Von oben wurde der irdische Mensch ausgestattet mit pneumatischem Samen. Daher setzte Adam durch seine hohen Reden seine Schöpfer in Staunen, die daraufhin ihr Werk entstellten.[2] Das Resultat dieser Entstellung war der irdische Mensch. Darum ist er eine Mißbildung. Sein Inneres ist wie eine Herberge; unreine Geister und Dämonen gehen ein und aus und wirken Unstatthaftes.[3] Dennoch bleibt in einem Teile der Menschheit der Same des höheren Wesens.[4]

Die Fragmente geben uns keine Vermittlung zwischen πλήρωμα und Erdenwelt; man weiß nicht, woher die Engel und ihr Anführer, der Demiurg, stammen, woher ihr der oberen Welt entgegengesetztes Wesen und das Böse, welches sich im Menschen befindet.

Diese Lücke füllen die weiteren Berichte aus. Nach Irenäus (I 11_1) fiel der letzte Äon aus dem πλήρωμα, während sein σύζυγος θέλητος von ihm getrennt mit den Äonen verbunden bleibt. Simons Lehre von der ἔννοια klingt hier an. Den Eingang zum πλήρωμα hütete ein zweiter ὅρος. Die Sophia des höheren Lichtes bereute und änderte

[1] Clem. Al., Strom. II 8_{36}: *εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδάμ.*

[2] Clem. Al., Strom. II 8 $_{36}$: *φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον . . φόβον παρέσχε προόντος ἀνθρώπου ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.* Es war auch eine valent. Ansicht, daß der *σωτήρ* das Pneumatische in die Menschen legte, und daß, als dieses Pneumatische aufgelöst wurde (*ὕπνος δὲ [ἦν] Ἀδὰμ ἣν λήθη τῆς ψυχῆς, ἣ συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν*), ein anderer Äon, der Logos, dem Adam im Schlafe wenigstens einen Ausfluß des *ἀγγελικὸν σπέρμα ἀρσενικόν* einflößte (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 2).

[3] Clem. Al., Strom. II 20 $_{114}$: *πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ* (sc. *καρδίᾳ*) *πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις, καί μοι δοκεῖ, ὁμοῖόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία.* Vgl. auch Philos. VI 34 (p. 284_{55}).

[4] Clem. Al., Strom. IV 13_{89}: *ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἔστε αἰωνίας.* Vgl. auch Iren. I 11_1.

ihre Gesinnung, und da sie ihre Gedanken auf das Höhere richtete, gebar sie unter einem Schatten ihren Sohn Christus. Dieser war der Inbegriff ihres besseren Wesens, ließ den Schatten zurück und ging in das πλήρωμα ein. Hier ist also Christus der Sohn der Sophia, bei den Ophiten (Iren. I 30) war er ihr Bruder. So wurde die Mutter oder die untere Sophia ihrer besten Kraft entleert. Sie blieb unter dem Schatten zurück und brachte den Demiurgen, den Schöpfer und Beherrscher der Welt, hervor, zugleich aber auch einen linken Herrscher, den Teufel. So ist Christus der Bruder des Demiurgen, ja des Teufels selbst; die gefallene Mutter entließ aus sich also Pneumatisches, Psychisches und Hylisches (Iren. I 11_1). Von Christus ist Jesus unterschieden. Seine Herkunft wird nicht deutlich. Bald soll er vom θέλητος, bald vom pneumatischen Christus, bald vom ἄνθρωπος und der ἐκκλησία stammen (Iren. I 11_1). Der hl. Geist ist eine Hervorbringung der ἀλήθεια; unsichtbar geht er zur Prüfung und Befruchtung in die Äonen ein, damit sie Früchte der Wahrheit hervorbringen.

Hier bricht Irenäus ab wie (I 29_4) in der Schilderung der Barbelo, ohne die Schöpfung der Körperwelt und die Menschengeschichte zu geben.

Weiter führt uns der Bericht der Philosophumena. Christus und die hl. Ruach gestalten die gefallene Sophia außerhalb des πλήρωμα und kehren wieder dorthin zurück (Philos. VI 31 p. 278_{55} ff). Im Einvernehmen mit den Äonen schickt nun Christus Jesum als σύζυγος der Sophia draußen zu, welche sich, von Christus und der Ruach verlassen, in großer Verlegenheit und Betrübnis befand und Christus um Hilfe anflehte.[1] Jesus scheidet an ihr die Affekte aus zu festen Substanzen: aus der Furcht entstand die psychische Substanz, aus der Betrübnis die hylische, aus der Verlegenheit die dämonische und aus dem Gebet die Kraft psychischer Substanz, welche das Rechte heißt (Philos. VI 32 p. 278_{85} ff).

---

[1] Philos. VI 32 (p. 278_{81} ff): δεομένης οὖν αὐτῆς κατηλέησεν ὁ Χριστὸς ὁ ἐντὸς πληρώματος ὢν καὶ οἱ ἄλλοι πάντες αἰῶνες, καὶ ἐκ-

Aus dem ersten Affekte der Sophia, der Furcht, stammte der Demiurg; er ist also psychisch und nicht mehr Jesu Bruder. Von ihm kam das Gesetz. Er ist gerecht und steht zwischen gut und bös in der Mitte. Darum redeten Gesetz und Propheten selbst töricht, so daß Christus (Joh. 10_8) alle, welche vor ihm kamen, für Diebe und Räuber erklärte.

Der Teufel kommt aus dem Hylischen. Er ist der Beherrscher des Kosmos und das verschlechterte Ebenbild des Demiurgen. Unter ihm steht noch Beelzebub aus der dämonischen Substanz.[1] Der Demiurg ist dumm und unwissend; er hält sich für den alleinigen Gott und meint, er habe die Welt erschaffen. Und doch ist er ein blindes Werkzeug in der Hand der Sophia.[2] Sein Ort ist die Hebdomas unterhalb der Sophia mit ihrem σύζυγος Jesus, welche in der Ogdoas wohnen. Das Psychische ist sterblich, kann aber unsterblich werden, wenn es sich dem Geiste zuwendet (Philos. VI 32 p. 280_{11} ff).

Jesus brachte mit der Sophia in der Ogdoas siebzig Engel hervor, Bürger des oberen Jerusalems. Jerusalem aber ist die äußere Sophia mit ihrem Gatten Jesus.[3] Der Demiurg erzeugte Seelen, vor allem Abraham und seine Kinder. Die Leiber schuf er aus der hylischen und teuflischen Substanz. Das Fleisch soll nicht gerettet werden. Es führt den Namen Kleid von Fellen.[4] So ist der Mensch das Glied mehrerer Reiche und kann dementsprechend vom Geiste oder von den Dämonen beherrscht werden. Der Geist oder

---

πέμπουσιν ἔξω τοῦ πληρώματος καρπὸν σύζυγον τῆς ἔξω σοφίας καὶ διορθωτὴν παθῶν, ὧν ἔπαθεν ἐπιζητοῦσα τὸν Χριστόν.

[1] Philos. VI 34 (p. 284_{30} ff): καλεῖται δὲ ἡ μὲν σοφία πνεῦμα, ὁ δὲ δημιουργὸς ψυχή, ὁ διάβολος δὲ ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, Βεελζεβοὺλ δ' ὁ τῶν δαιμόνων. Vgl. auch Philos. VII 33 (p. 280_{18} ff).

[2] Philos. VI 34 (p. 284_{72}): μωρία δέ, φησίν, ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ δημιουργοῦ· μωρὸς γὰρ ἦν καὶ ἄνους καὶ ἐνόμιζεν αὐτὸς δημιουργεῖν τὸν κόσμον ἀγνοῶν, ὅτι πάντα ἡ σοφία, ἡ μήτηρ, ἡ ὀγδοὰς ἐνεργεῖ αὐτῷ πρὸς τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου οὐκ εἰδότι.

[3] Philos. VI 34 (p. 284_{44} f): αὕτη γάρ ἐστιν Ἱερουσαλὴμ ἡ ἔξω σοφία καὶ ὁ νύμφιος αὐτῆς ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός.

[4] Philos. VI 34 (p. 284_{46} ff); Philos. X 13 (p. 512_{48} f): τὴν δὲ σάρκα μὴ σώζεσθαι θέλει, δερματικὸν χιτῶνα ἀποκαλῶν.

das πνεῦμα stammt von Jesus und der Sophia (Philos. VI 34 p. 284_{58} f).

Eine Reihe von Modifikationen finden sich in den einzelnen Schulen.

Bei Ptolemäus entsteht in der Sophia durch den Fall eine Verdoppelung. Das Höhere in ihr, auch weiterhin Sophia genannt, schied sich von ihrer Enthymesis und Leidenschaft, welche den Namen Achamoth trägt. Letztere wurde zwangsweise in die Räume der Leere und des Schattens geworfen (Iren. I 4_1). Sie blieb bar allen Lichtes, form- und gestaltlos und konnte nichts erfassen. Aber Christus erbarmte sich ihrer, dehnte sich aus durch sein Kreuz und gab ihr Existenz und Gestalt durch seine Kraft, jedoch kein Bewußtsein. Dann zog er sich zurück, damit sie ihr Leiden empfände und Sehnsucht nach dem Höheren habe; denn sie hatte ja von Christus und dem hl. Geiste eine gewisse Ahnung der Unsterblichkeit. Fortan führte sie einen Doppelnamen: Sophia nach der oberen Sophia und hl. Geist wegen des Geistes Christi. Sie suchte nach dem entschwundenen Licht, konnte es aber nicht erreichen, weil sie von ὅρος zurückgehalten wurde. Da rief ὅρος Jao, und so soll der Name Jao (Jehova, Jahveh) entstanden sein. In ihrem Streben aufgehalten, erfuhr Achamoth Leid jeglicher Art: Trauer, Furcht, Bestürzung, Ungewißheit und Sehnsucht nach ihrem Lebendigmacher; aber sie kam nicht zur Einsicht wie die obere Sophia, welche sich bekehrte (Iren. I 4_1). In ihrer Not betete sie zu Christus, und der sandte ihr den Heiland und Tröster. Diesem war vom Vater und von den Äonen alle Macht übertragen, damit in ihm alles geschaffen und gestaltet werde, das Sichtbare und das Unsichtbare. Er kommt nun, umgeben von Engeln, seinen Altersgenossen. Aus seiner Erscheinung schöpfte Achamoth hocherfreut Kraft. Der Tröster brachte ihr Erkenntnis und heilte sie von ihren Leiden. Diese Leiden konnten aber nicht mehr vernichtet werden, weil sie zu sehr Gestalt gewonnen hatten. Der Heiland trennte sie darum ab und überführte sie in körperlose Materie (Iren. I 4_5). Je geistiger das Leiden, desto feiner der Niederschlag desselben. Aus der Sehnsucht entband sich die Weltseele und die Seele

des Weltschöpfers (Iren. I 4_2). Aus der Furcht und Trauer entstand die übrige Materie und Welt. Von den Tränen kam die feuchte Substanz, von dem Lachen die leuchtende, aus der Trauer und Bestürzung die körperliche; denn Achamoth lachte bald, bald weinte sie, wenn sie sich in der Finsternis und in der Leere sah. Freude, Pein und Entsetzen wechselten bei ihr (Iren. I 4_2). Dieser geistige Niederschlag wird nun befähigt, in Mischungen und Körper einzugehen, und kann zwei Wesenheiten annehmen: die schlechte der Leidenschaft und die leidenschaftliche der Sehnsucht. Von ihren Leiden befreit, verführte Achamoth die den Heiland begleitenden Engel, wurde durch sie schwanger und trug dann eine geistige Frucht nach dem Ebenbilde der Engel (Iren. I 4_5).

Es entstammte somit dem Leiden der Achamoth die Materie, ihrer Sinnesänderung das Seelische und Psychische und der Befruchtung durch die Engel das Geistige (Iren. I 5_1). Da Achamoth das Geistige nicht zu gestalten vermochte, benutzte sie ihr vom Heiland empfangenes Wissen und bildete aus der seelischen Substanz den König und Vater der seelischen sowie der leiblichen und materiellen Dinge. Diese sind pythagoreisch geschieden, zur Rechten gehen die seelischen Dinge, zur Linken die anderen. Der König und Vater ist der Demiurg. Er formte alles nach seinem Bilde, aber bei seiner Arbeit wurde er innerlich von seiner Mutter getrieben (Iren. I 5_1). Diese, ein Werkzeug des Heilandes, wollte das All zu Ehren der Äonen schaffen, aber sie machte nur Abbilder davon; sie selbst ist ein Abbild des unsichtbaren Vaters und wird nicht einmal vom Demiurgen gekannt. Letzterer ist ein Abbild des eingeborenen Sohnes, und die Engel und Erzengel stellen abgeschwächte Parallelen zu den übrigen Äonen dar (Iren. I 5_1). Die ganze untere Welt ist platonisch ein Nachbild der oberen. Bei alledem glaubte der Demiurg selbst zu schaffen und war sich der Vorbilder und der in ihm wirkenden Kraft nicht bewußt (Iren. I 5_3). So ist er scheinbar Gott außerhalb des πλήρωμα, Schöpfer aller seelischen und körperlichen Dinge. Er schuf auch sieben Himmel, d. h. sieben Engel, über welchen er thronen

soll. Darin zeigt sich wieder eine Spur von Jaldabaoth und den Planeten; darum ist er die Hebdomas und seine Mutter die Ogdoas, indem sie die Zahl der unvergänglichen und ursprünglichen Achtheit des πλήρωμα beibehielt (Iren. I 5_2).

Nach dem Berichte der Philosophumena (VI 32 p. 280_{96} f) hatte der Demiurg seinen Ursprung aus der Furcht; der Teufel, sein Ebenbild, aus dem Hylischen.

Bei Ptolemäus geht die ganze geistige Substanz der Bosheit, der Teufel und die Dämonen, aus der Trauer hervor. Der Teufel ist ein Geschöpf des Demiurgen und wohnt auf dieser Erde; aber er erkennt das geistige Prinzip über ihm (Iren. I 5_4). Der Beelzebub fehlt hier.

Geschöpf des Demiurgen ist auch der Mensch (Iren. I 5_5 f). Er besteht aus Materiellem, Psychischem und Pneumatischem. Letzteres stammt direkt von der Mutter und ist die geistige Leibesfrucht der Mutter von den Engeln her. Das Pneumatische gelangt durch den Demiurgen ohne dessen Wissen in die Seele des Menschen. Hier soll es ausgetragen werden und wachsen und zur Aufnahme der vollkommenen Erkenntnis fähig werden. Dieser geistige Same ist das Abbild der oberen ἐκκλησία und führt selbst den Namen ἐκκλησία. Der Demiurg weiß nichts von der pneumatischen Beschaffenheit des Menschen. Letzterer gehört also dem Geiste nach der Mutter Achamoth, der Seele nach dem Demiurgen, dem Leibe nach der Erde und endlich dem Fleische nach der Materie (Iren. I 5_6).

Bei Markus wird dieser ganze Vorgang wieder unter dem Bilde einer wildwuchernden Buchstabensymbolik gegeben. Der letzte Buchstabe des letzten Urstoffes, d. h. des letzten zum Gottesnamen gehörigen Buchstabens, brachte einen Laut hervor, und dessen Widerhall zeugte nach dem Bilde der Urstoffe eigene Urstoffe, von denen sowohl die Materie als auch die irdischen Dinge herrühren. Dieser Widerhall blieb unten, war gleichsam gefallen und verstoßen. Das Wort selbst aber wurde zur Vervollständigung des Ganzen emporgehoben (Iren. I 14_2). Das durch Sophia-Achamoth verkörperte Prinzip erscheint hier somit in einer anderen Form. Der Nachhall unten erzeugte eigene Buchstaben.

Wäre er z. B. ἄλφα gewesen als letzte Silbe des letzten pleromatischen Äon, so hätte er sich in die einzelnen Buchstaben seines Namens zerlegt: ἄλφα, λάμβδα, φί, ἄλφα, und an diesen hätte sich der gleiche Prozeß vollzogen, immer fort bis ins Unendliche. So entstand eine untere Welt als Nachhall und Abbild der oberen Welt. Zuerst bildeten sich unten als Nachahmung der oberen Tetras: Feuer, Wasser, Luft und Erde samt ihren Wirkungen: dem Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten. Sie stellen zusammen die untere Ogdoas dar.

Darüber erheben sich sieben Himmel nebst einem größeren, umfassenden, dann Sonne und Mond. Das ist die untere Dekas. Der Tierkreis stellt die Dodekas dar. Der oberste Himmel geht in dreißig Jahren durch den ganzen Tierkreis. Er ist das Bild des ὅρος, welcher die Mutter festhielt. Der Mond stellt mit seinen dreißig Tagen Umlaufszeit die dreißig Äonen dar. Die weitere Symbolik ist für unsere Zwecke nicht von Belang. Überall sieht man das Bild der höheren pleromatischen Welt (Iren. I 17_1).

Gestaltet ist die Welt vom Demiurgen, der einem Fehltritte die Entstehung verdankte (Iren. I 16_8, II 19_1). Da Irenäus (I 16_3) von einem mehrfachen Gebrechen spricht, wird wohl der Gedanke festgehalten sein, daß eine untere und obere Sophia zu unterscheiden ist. — Der Demiurg wollte das Unendliche durch die Vielheit seiner Werke nachahmen. Sie sind darum innerlich unwahr und zerfallen, wenn die Zeit erfüllt ist (Iren. I 17_4). Alle diese Vorgänge findet Markus in der Hl. Schrift gelehrt (Iren. I 18 ff).

Auch hier hat der Mensch drei Wesensteile: den vergänglichen Leib, die aus den Verfehlungen stammende Seele und das πνεῦμα des inneren Menschen (Iren. I 21_4). Sein himmlisches Wesen stammt aus einem Traume der Achamoth, welchen sie bei der Zeugung des Menschen von der oberen Welt hatte (Iren. I 13_6).

Deutlicher als Herakleons Gotteslehre ist seine Darstellung der Weltbildung nach den Fragmenten. Von dem innergöttlichen Falle hören wir nichts, desgleichen nichts von einer Achamoth; wohl aber muß er auch ein gefallenes

Pneumatisches angenommen haben, da etwas wesentlich Göttliches in der ὕλη sich findet.[1]

Christus wird als der wahre Schöpfer angeführt. Durch ihn ist alles geworden mit Ausschluß der Äonenwelt (Orig., In Ioan. tom. XIII 19_{18} und II 14_{100}). Es liegt hier wohl ebenfalls die Vorstellung vor, daß er die Leiden der Sophia als Substanz abtrennte (Iren. I 4_5 und Philos. VI 32 p. 280_{91} ff). Auch Herakleon unterschied drei Substanzen: das Pneumatische, das Psychische und Hylische. Das Pneumatische ließ er in dem Logos geworden sein.[2] Das Psychische gilt auch hier als das an und für sich Sterbliche, das aber auch die Unsterblichkeit gewinnen kann. Darum sagte Jesus zu dem König, dem Demiurgen: „Dein Sohn lebt" (Orig., In Ioan. tom. XIII 60_{422}).

Schöpfer der Körperwelt ist der Demiurg; aber er wirkt wohl nur auf Veranlassung und unter Leitung des Logos (Orig., In Ioan. tom. XIII 16_{95} ff und tom. XIII 20) als dessen unbewußter Diener. Er ist der Statthalter Gottes, der mit Freuden das Heil annimmt, das der σωτήρ ihm und den Psychikern bringt. Zugleich ist er der König des Kosmos.[3]

Die Menschen zerfallen in drei Klassen: Kinder Gottes[4] gleichen Wesens mit Gott,[5] Kinder des Teufels und die in der Mitte stehenden Psychiker,[6] die sich für Gott oder den

---

[1] Orig., In Ioan. tom. XII 120_{120}: ἀπολωλέναι δέ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρί, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ἀπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται.

[2] Orig., In Ioan. tom. II 21_{137}: οἰονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς κ. τ. λ.

[3] Orig., In Ioan. tom. XIII 60_{416}: ἔοικε δὲ βασιλικὸν ὁ Ἡρακλέων λέγειν τὸν δημιουργόν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἐβασίλευε τῶν ὑπ' αὐτόν· διὰ δὲ τὸ μικρὰν αὐτοῦ καὶ πρόσκαιρον εἶναι τὴν βασιλείαν, φησίν, βασιλικὸς ὠνομάσθη, οἰονεὶ μικρός τις βασιλεὺς ὑπὸ καθολικοῦ βασιλέως τεταγμένος ἐπὶ μικρᾶς βασιλείας.

[4] Orig., In Ioan. tom. X 33_{211}: ἡγεῖται γὰρ τὰ μὲν ἅγια τῶν ἁγίων εἶναι τὸ ἱερόν, εἰς ἃ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῄει, ἔνθα οἶμαι αὐτὸν λέγειν τοὺς πνευματικοὺς χωρεῖν.

[5] Orig., In Ioan. tom. XIII 25_{148}: καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσιν.

[6] Orig., In Ioan. tom. XX 20_{170}: νυνὶ δὲ δῆλόν ἐστιν ὁμοιουσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους, ἑτέρας, ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ,

Teufel entscheiden können und dementsprechend entweder Tod oder Unsterblichkeit ernten.[1] Sie kommen nur durch Wunder zum Glauben; es sind die, welche der Samariterin glauben (Joh. 4_{39}). Das Pneumatische hat der Mensch aus der Einhauchung vom *λόγος* durch Vermittlung des Demiurgen (Orig., In Ioan. tom. X 38_{261}). Vom *λόγος* kommt die Gestaltung und Erleuchtung.[2] Die Seele stammt vom Demiurgen.[3] Letzterer hat wohl auch den Teufel gestaltet, der ein Teil der *ὕλη* ist.[4] Dessen Wesen ist Lüge und Unwissenheit; er ist voller Begierden und Lüste, aber ohne Wille.[5] Die ganze *ὕλη* ist allem Gestaltenden und allem Bildenden entgegengesetzt. Sie ist der Feind alles Vernünftigen und Göttlichen. Ihr Wirken ist Zerstören.

Als Christus mit dem pneumatischen Samen in das *πλήρωμα* eingetreten war, fanden die göttlichen Entfaltungen ein Ende. Als Nachbilder des höheren äonischen *πλήρωμα* gingen die irdischen Dinge aus der Syzygie der Äonen hervor.[6]

Bei Theodot erscheint der Demiurg wieder als Christi Bruder. Nachdem der erste Sohn der Sophia-Achamoth, Christus, in das *πλήρωμα* heraufgeeilt war, hatte die Mutter starke Sehnsucht nach ihm; und in dieser Sehnsucht gebar sie ein verschlechtertes Nachbild von ihm, dem Demiurgen. Aus der Leidenschaft und Begierde stammend, ekelt sie der

οὐσίας τυγχάνοντας παρ᾽ οὓς καλοῦσι ψυχικοὺς ἢ πνευματικούς. Vgl. weiter Orig., In Ioan. tom. X 33_{211}.

[1] Orig., In Ioan. tom. XIII 60_{418}: *καὶ οὐκ ἀθάνατόν γε εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων, ἀλλ᾽ ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν, αὐτὴν λέγων εἶναι τὸ ἐνδυόμενον ἀφθαρσίαν φθαρτόν κ. τ. λ.*

[2] Siehe oben S. 157 Anm. 2.

[3] Orig., In Ioan. tom. XIII 60: der sterbende Sohn, den Jesus heilt, ist der Sohn des Demiurgen, d. h. das Psychische, welches am Sterben liegt und vom *σωτήρ* gerettet wird.

[4] Siehe oben S. 157 Anm. 1; ferner Orig., In Ioan. tom. X 38_{261} und tom. XIII 16_{95}.

[5] Orig., In Ioan. tom. XX 24_{211} f: *λέγων τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα, ἀλλ᾽ ἐπιθυμίας καὶ ἐμφαίνεται αὐτόθεν τὸ ἀδιανόητον τοῦ λόγου.* Orig., In Ioan. tom. XX 28_{252}: *ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ . . . ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας.*

[6] Clem. Al., Exc. ex. Theod. § 32: *ἐν πληρώματι οὖν ἑνότητος οὔσης ἕκαστος τῶν αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα τὴν συζυγίαν· ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασίν, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνὸς εἰκόνες.*

Demiurg selbst an wegen seiner maßlosen Strenge.[1] Neben diesen psychischen Mächten brachte Sophia auch linke oder dämonische hervor.[2] So ist auch hier wieder die Sophia die Quelle der drei verschiedenen Wesensarten: des Hylischen und Dämonischen, des Psychischen und Rechten und des Pneumatischen, insofern Christus und die *σπέρματα* von ihr stammen (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 28). Die Schöpfung entsteht ebenfalls aus der Verdichtung seelischer Zustände, aus dem Leiden der Mutter (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 48 u. 68). Der Wohnsitz der letzteren ist die Ogdoas und der des Demiurgen wahrscheinlich die Hebdomas, hier bloß „Ort" genannt.[3] Die Menschheit ist dreifach geteilt; am zahlreichsten sind die Hyliker, am wenigsten zahlreich die Pneumatiker (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 56). Wahrscheinlich werden erstere verworfen; der letzteren Heil ist sichergestellt, die Psychiker werden wahlfrei sein; darum heißt es (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 9): bei der Ankunft des Antichristus gingen die Berufenen in die Irre, die Erwählten aber nicht. Im § 21 wird die Berufung weiblich, die Erwählung männlich genannt. Das hylische Geschlecht ist durch Kain, das psychische und gerechte durch Abel, das pneumatische durch Seth dargestellt. Daneben gibt es noch choische Menschen, welche durch die Röcke von Fellen symbolisiert sind (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 54 u. 55).

Die valentinianische Schule zeigt das Streben, den Dualismus zu überwinden und alles auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Sie ist von platonischem Geiste getragen. Die niedere Welt ist ein unvollkommenes Abbild der höheren, entstanden durch einen Fall in der Gottheit selbst. Nur die Fragmente berichten nichts von diesem Falle. Die Welt ist

[1] Bei Clem. Al., Exc. ex Theod. § 33 und 39 heißt es, daß die Mutter, nachdem Christus sie verlassen hatte, nichts Gleichartiges mehr hervorbrachte. Doch wird § 7$_5$ der Demiurg das Ebenbild des *μονογενής* genannt.

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 34: *ἀλλὰ καὶ αἱ εὐώνυμοι δυνάμεις πρῶται προβληθεῖσαι ... κατελείφθησαν δὲ αἱ ἀριστεραὶ ὑπὸ τοῦ τόπου μορφωθῆναι.*

[3] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 38 f, 63 und 80. Die §§ 43—47 enthalten eine mehr dem Ptolemäus nahekommende Schilderung. Der *σωτήρ*, von männlichen Engeln begleitet, vermittelt der Sophia außerhalb des *πλήρωμα γνῶσις* und Heilung der Leiden. Diese bringt den Demiurgen hervor, von welchem dann weiter der psychische Christus stammt.

dreifach geteilt: in Pneumatisches, Hylisches und Psychisches; alles dieses fließt aus einer Quelle, aus der Sophia-Achamoth. Das Pneumatische ist das, was sie bei ihrer Abtrennung aus der höheren Welt noch gerettet hat. Das Psychische ist ihre Sehnsucht und die höheren seelischen Leiden; das Hylische ist aus den Leidenschaften und niederen Schmerzen entstanden. Personifiziert sind diese drei Potenzen im Teufel, Demiurgen und Christus, welche zum Teil als Brüder erscheinen. Die innere Verwandtschaft dieser drei Größen zeigt sich auch darin, daß der Demiurg dem Teufel die Gestaltung gibt und das Hylische zur Welt formt, geleitet vom Pneumatischen, sei es von der Mutter, von Christus oder dem Logos. Die Dreiteilung kehrt auch in der Menschheit wieder. Hier bekommt nun die kosmische Einteilung eine geistesgeschichtliche Bedeutung und Wendung. Das Pneumatische und Hylische trägt sein Endschicksal bereits in sich. Das Pneumatische als das Positive kann nur positiv, geistig bleiben und kehrt somit sicher zum Urgrunde zurück; das Hylische, die Personifikation des Geistes in seiner letzten Entäußerung, in seiner Materialisierung und Negation, kann nur als Negatives aufgehoben werden oder untergehen. Das alles aber könnte noch rein kosmisch verstanden werden. Beim Psychischen bricht indes, freilich auf eine metaphysisch nicht geklärte Weise, die Freiheit durch: es vermag sich für das Geistige oder Hylische zu entscheiden und wird dementsprechend endgültig dieser oder jener Seite angehören. Der Geist in seiner Trübung oder Entwicklung in Gegensätzen kann der Trübung bzw. dem Gegensatze erliegen oder sich durch alle Widerstände hindurch zu sich selbst zurückfinden.

So ist die Welt materialisierter Geist und der naturalistische Weltprozeß mit seiner nicht exakter Beobachtung, sondern dem psychophysischen Lebensgefühl abgelauschten Gesetzmäßigkeit die Geschichte des Geistes.

Die Erlösung in der valentinianischen Schule: Offenbarung, Sünde, Christologie, Sakramente, Eschatologie.

Ist die Weltentstehung eine Entäußerung, ein Fall des Gottesgeistes, so muß die Erlösung Rückkehr des Geistes

zu sich selbst, synthetischer Ausgleich des gefallenen mit dem Urgeiste sein.

Aus Valentins Fragmenten gewinnen wir folgende Erlösungslehre. Gott wird den Menschen gegenwärtig durch den Sohn, um durch ihn die Herzen zu reinigen bis zur Anschauung Gottes.[1] Die Gegenwart des Sohnes wird vermittelt auf Erden durch Jesus; infolge großer Enthaltsamkeit bezwingt er den biologisch-sinnlichen Menschen in sich und erwirkt sich die Gottheit.[2] Gottheit und Menschheit verschmelzen sich in ihm zur Einheit der Natur, Sichtbares und Unsichtbares wird eins.[3] Sein Erscheinen ist doketisch; er aß und trank nicht wie ein gewöhnlicher Mensch und war den physischen Gesetzen nicht wie die übrigen Menschen unterworfen (Clem. Al., Strom. III 7_{59}). Er stiftete in der Menschheit eine Gemeinde. Aber diese Gemeinde baute sich nicht auf dem Grunde geschriebener, äußerer Satzungen und Gebote auf, sondern hatte ein innerlich einigendes Band, die wechselseitige Liebe zwischen ihr und dem göttlichen Sohne. Diese äußert sich in der inneren Sprache der Seele, im Gesetz, das in das Herz geschrieben ist.[4] Die Quelle religiöser Erkenntnis liegt hier also weniger in den geschriebenen, autoritativen Büchern als im eigenen Innern. Die Tätigkeit des Erlösers besteht

---

[1] Clem. Al., Strom. II 20_{114}: *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρουσία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας . . .*

[2] Clem. Al., Strom. III 7_{59}: „*πάντα*“, *φησίν*, „*ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.*“

[3] Eulogius von Alex. (bei Photius, Bibl., herausgeg. von J. Becker, Berlin 1824, Codex 230, S. 273, A. 42): *Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει· τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁράτου καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.*

[4] Clem. Al., Strom. VI 6_{52}: *πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ· οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.*

in dem Zusammenschluß der Menschen in seiner Liebe und in der Gleichheit innerer Erkenntnis. Die Erlösung ist demnach wesentlich Erleuchtung, Offenbarung oder innere Entwicklung des Geistes in der Erkenntnis.

Darum vollzieht sich die Menschwerdung auch nicht nur einmal. Der *λόγος* nimmt immer wieder in der Menschheit Fleisch an. Ja, man wird sagen müssen, wo immer in einem Menschen die innere Erkenntnis Gottes aufgegangen und das Gefühl vorhanden ist, daß die Seele eins mit Gott ist, da ist der *λόγος* Mensch geworden.[1] Der, in dem dies Göttliche entfaltet und ausgebildet ist, hat alles Vergängliche abgetan und überwunden. Er hat das Sterbliche und Vergängliche nur angezogen, um es zu besiegen. Er ist die Vernichtung des Todes selbst, der in ihm stirbt. Schließlich wird alle Zerstörung zu Ende sein, und die Gottesträger herrschen in der Welt.[2]

So ist letztlich alles von einer Einheit umfangen, und was als Geschiedenheit und Gegensatz erschien: Inneres und Äußeres, Sichtbares und Unsichtbares ist bereits im Erlöser versöhnt und aufgehoben. Valentin hat diese Alleinheit in einem Gedichte besungen: da ist das Fleisch der Seele, die Seele der Luft, die Luft dem heiteren Himmel (oder *πλήρωμα*), dieser dem Urgrunde selbst geeint. Aus diesem Urgrunde quellen die Früchte, die Äonen, hervor. Dem Mutterschoße der *σιγή* entsteigt als Kind der *λόγος*. So hängt das Unterste mit dem Obersten zusammen, und von dort entstammend, muß es auch dorthin zurück.[3]

---

[1] Philos. VI 42 (p. 302_{12} ff): *καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ, τίς ἂν εἴη. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον. ἔπειτα προσθεὶς τραγικόν τινα μῦθον, ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν.*

[2] Clem. Al., Strom. IV 13_{89}: *ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.*

[3] Philos. VI_{37} (p. 290_{78} ff). Nicht wie Platon von oben nach unten, sondern von unten nach oben steigend, besingt Valentin den *θέρος*:

Irenäus bringt (I 11_1) nur noch einige Notizen über den valentinianischen Christus und Jesus, im übrigen berichtet er nichts über die Erlösung. Bezüglich der Person Christi vgl. oben S. 151. Von Jesus weiß Irenäus nur Widersprechendes zu sagen. Bald gilt derselbe als der Sohn des *θέλητος*, des Gatten der verstoßenen Sophia, oder auch als Sohn des Christus oder der Syzygie *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία*. Der Hl. Geist ist das zeugende Wahrheitsmoment in den Äonen (Iren. I 11_1).

Nach der Darstellung der Philosophumena waren Christus und der Hl. Geist Äonen des *πλήρωμα*, hervorgebracht zur Behebung der dort eingetretenen Störung. Jesus war die gemeinsame Frucht der Äonen und der Gatte der gefallenen Sophia (s. oben). Er ist nicht mehr der Bruder des Demiurgen: dieser ist vielmehr ein Produkt aus der Frucht der Sophia und steht in der Mitte zwischen Gut und Böse und hat am Teufel sein Ebenbild. Das Wesen des Demiurgen spiegelt sich im A. T. Alle Propheten und das Gesetz redeten auf Grund seiner Inspiration. Darum ist ihr Inhalt töricht wie ihr Urheber (Philos. VI 35 p. 284_{76} ff).

Um die Menschen von dieser Torheit zu befreien, wurde Jesus geboren. Seine Mutter ist die Jungfrau Maria. Aber bei seiner Geburt wirkten auch der Demiurg und die Sophia mit. Von ersterem hat er den Leib, der also psychisch ist, von der Sophia das *πνεῦμα*. Dazu kommt als dritter Bestandteil seine hohe Wesenheit aus dem *πλήρωμα*.[1] Sein irdisches

---

πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,
πάντα δ'οχούμενα πνεύματι νοῶ,
σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,
ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην,
ἀέρα δ'ἐξ αἴθρης κρεμάμενον,
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

[1] Philos. VI 35 (p. 286_{95} ff): *ὁ δὲ Ἰησοῦς ὁ καινὸς ἄνθρωπος ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, τουτέστι τῆς σοφίας καὶ τοῦ δημιουργοῦ, ἵνα τὴν μὲν πλάσιν καὶ κατασκευὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ ὁ δημιουργὸς καταρτίσῃ, τὴν δὲ οὐσίαν αὐτοῦ τὸ πνεῦμα παράσχῃ τὸ ἅγιον, καὶ γένηται λόγος ἐπουράνιος ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος γεννηθεὶς διὰ Μαρίας.*

Erscheinen war also doketisch.[1] In diesem Punkte macht sich in der Schule Valentins ein kleiner Lehrunterschied bemerkbar. Während die abendländische Schule einen psychischen Leib annahm, steigerte der anatolische Zweig diesen Doketismus durch Annahme eines pneumatischen Leibes.[2]

Die Erlösung umfaßt das *πλήρωμα* und die außerpleromatische Welt. Im *πλήρωμα* selbst war die Erlöserrolle dem *ὅρος* sowie Christus und dem Hl. Geiste übertragen, welche die Sophia ausschieden und die verlangenden Äonen beruhigten und innerlich so festigten, daß eine Trennung und Auflösung nicht mehr möglich war. Die Tätigkeit Christi und des Hl. Geistes erstreckte sich auch noch auf die Sophia außerhalb des *πλήρωμα*, der sie dort Gestaltung gaben (Philos. VI 31 p. 276_{35} ff).

Hier setzt denn auch die Erlösertätigkeit Jesu ein. Er scheidet die Affekte seiner Gattin aus und verdichtet sie zu Substanzen. Dann bewegt sich die erlösende Wirksamkeit nach unten. Der Demiurg erhält Aufklärung von der Sophia, daß er nicht der einzige Gott ist, für den er sich hielt, und gewinnt Einblick in die Geheimnisse des *πλήρωμα*. Dann werden die Menschen erlöst. Jesus kommt, die Leiden der Seele zu stillen und ihnen das höhere Wissen zu bringen.

Rechnen wir den *ὅρος* mit, so kennen diese Valentinianer drei Erlöser: 1. den vom *νοῦς* und der *ἀλήθεια* nebst der hl. Ruach gezeugten pleromatischen Christus, 2. Jesus, die gemeinsame Frucht des *πλήρωμα*, den Gatten der Sophia, und 3. endlich den von Maria zur Berichtigung der Schöpfung geborenen Jesus (Philos. VI 56 p. 288_{39} ff). Die Erlösung besteht in der Korrektur des ganzen außerhylischen Seins, und zwar auf Grund von Belehrung und Offenbarung,

[1] Philos. VI 35 (p. 286_4 ff): *οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος, ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθεν, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν, τῆς σοφίας, καὶ γέγονε τῷ ψυχικῷ καὶ ἐγήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.*

[2] Philos. VI 35 (p. 286_{12} ff): *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Βαρδησιάνης, ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος.*

also durch γνῶσις. Ja, der βυθός selbst ist gewissermaßen mit in die Remedur hineingezogen, da er ja aus sich selbst heraustrat und dadurch erst das Gefühl des Endlichen weckte. Das Ende des Prozesses wird die völlige Identität zwischen Gezeugtem und Ungezeugtem wiederherstellen oder doch die Verhältnisse so gestalten, daß alle außerbythischen Dinge wie die im ὅρος geeinten Äonen des πλήρωμα nicht mehr konsistente Hypostasen oder Verselbständigungen des Endlichen sind, sondern Bewußtseinsmomente des Unendlichen, mit diesem durch die γνῶσις geeint.

Am reichsten ist die Soteriologie entwickelt bei Ptolemäus. Die Erlösung als solche gilt auch hier eigentlich nur dem Psychischen, weil das Pneumatische ihrer nicht bedarf, und das Hylische von vornherein unerlösbar ist. Allerdings ist auch das Pneumatische einer Art von Erlösung unterworfen. Es soll durch das Seelische geformt, gehoben und emporgezogen werden, d. h. durch die Berührung mit seinem Gegenteil oder Widerstande sein reinstes Wesen herausarbeiten (Iren. I 6_1). Nur das Psychische ist frei und bedarf der Entscheidung und Hilfe. Es geht dorthin, wohin es sich neigt. Das Hylische verfällt notwendig dem Untergang, weil es nicht fähig ist, einen Hauch der Unsterblichkeit in sich aufzunehmen (Iren. I 6_1).

Diese Gnosis geht ausdrücklich und bewußt über das historische Christentum hinaus, wähnend, in solcher Spiritualisierung das eigentliche Christentum zu finden. Zum erstenmal werden die Anhänger der Kirche ausdrücklich auf die Stufe der Psychiker (Iren. I 6_2) herabgedrückt. Sie werden gerettet durch gute Werke und Glauben. Aber nur diejenigen psychischen Seelen sind der Erlösung zugänglich, welche von Natur aus gut sind, nicht die bösen (Iren. I 7_5). Die vollkommene γνῶσις besitzen die auch von Natur aus guten Psychiker jedoch nicht (Iren. I 6_2).

Wo die γνῶσις waltet, kennt die Moral nicht gut und bös; alle Werke sind gleich. Den Pneumatikern sind alle Handlungen gestattet. Sie können durch schlechte Taten ebensowenig verlieren, wie das Gold im Kote seine Schönheit einbüßt. Irenäus berichtet von diesen Valentinianern,

sie nähmen teil an heidnischen Opfermahlzeiten, an Tierkämpfen und dienten maßlos dem Fleische; denn man müsse den Geist dem Geiste und das Fleisch dem Fleische darbringen (Iren. I 6_2). Nur der Same führe ins πλήρωμα, welcher, von dort stammend, hier vollendet werde. Der Gnostiker besitze darum die Gnade aus der unnennbaren Verbindung mit dem Urgrunde als sein Eigentum, während sie den Katholiken nur zum Gebrauche gegeben wird und wieder verloren werden kann. Weil die Pneumatiker den himmlischen Mächten verwandt sind, darum bemühen sie sich um das Geheimnis der Eheverbindung und reden: „Wer in dieser Welt ist und kein Weib liebt, so daß dasselbe gezwungen wird, der ist nicht aus der Wahrheit, noch wird er zur Wahrheit gelangen" (Iren. I 6_4).

Christologie. Um des Seelischen willen kam also hauptsächlich der Heiland und nahm von allem, was er retten wollte, die Erstlinge an. So empfing er das Geistige von der Achamoth, vom Demiurgen das Seelische. Für sein Erscheinen unter den Menschen wurde ihm von der Heilsökonomie ein Leib so bereitet, daß er zwar zu sehen und zu greifen, aber trotzdem leidensunfähig war. Materielles nahm er nicht an, weil das Hylische nicht gerettet werden kann (Iren. I 6_1). Also auch hier erscheint er doketisch. Durch Maria geht er bei seiner Geburt hindurch, wie Wasser durch die Rinne läuft. Bei der Taufe kam auf ihn der im πλήρωμα gebildete Heiland in Gestalt einer Taube herab. Über die Qualität dieses Heilandes herrschte keine Übereinstimmung. Nach einigen ist er aus dem All entstanden; andere sagen, er sei aus der Dekas, welche vom λόγος und der ζωή stammt, und darum heiße er nach seinen Eltern auch Wahrheit und Leben; andere leiten ihn wiederum her von der Dodekas, welche aus der Syzygie ἄνθρωπος-ἐκκλησία hervorging; darum sei er der Menschensohn. Wiederum andere sagen, Christus und der Hl. Geist seien seine Eltern, und deswegen heiße er auch Christus, oder er trage den Namen Menschensohn, weil der Uranfang Mensch heiße (Iren. I 12_4). Es setzt sich also das Wesen des Heilandes aus vier Bestandteilen zusammen: 1. aus dem Pleromatischen,

2. aus dem Geistigen der Achamoth, 3. aus dem Seelischen des Demiurgen und 4. aus dem von der Heilsökonomie künstlich hergerichteten Leib. So ist er ein Abbild der ursprünglichen ersten Vierheit. Der auf ihn bei der Taufe herabgekommene Christusgeist verließ ihn auf dem Wege zu Pilatus. Auch der Same von der Achamoth konnte nicht leiden, da er geistig war, und so litt nur der demiurgische und von der Heilsökonomie bereitete Leib. Er sollte ein Gegenbild jenes oberen Christus werden, der sich am Kreuze ausdehnte, um die verlassene Achamoth in ihrem Leiden zu gestalten; denn das Himmlische spiegelt sich auf der Erde (Iren. I 7_2).

Die öffentliche Tätigkeit des Erlösers umfaßte nach seiner Taufe nur ein Jahr (Iren. II 20_1 u. II 22_1); dagegen blieb er noch achtzehn Monate nach seiner Auferstehung auf Erden (Iren. I 3_2). Seine Bestimmung auf der Erde kann nur sein, die Psychiker zu retten und den Pneumatikern zu helfen, damit das Geistige, welches sich durch die Achamoth ohne Wissen des Demiurgen in den Seelen findet, rascher entwickelt und gebildet werde. Es war ja unmündig entlassen worden und soll erst zur Bildung und Gestaltung und Vollendung kommen (Iren. I 7_5).

Der Heiland bringt also Offenbarung. Sie ist enthalten in der Hl. Schrift, aber verhüllt, so daß sie nur der höheren *γνῶσις* zugänglich ist. Alle kosmischen, pleromatischen und außerpleromatischen Vorgänge sind hier in Bildern und Andeutungen geschildert. Diese Auffassung von der Schrift mußte selbst das N. T. einer wilden Phantastik und Allegoristik ausliefern. Proben finden sich reichlich bei Irenäus (I 3 u. 8). Einige mögen angeführt werden: die dreißig Äonen des *πλήρωμα* werden angedeutet durch die dreißig verborgenen Lebensjahre Jesu und durch die Summe der Stunden, an denen der Hausvater Arbeiter in seinen Weinberg berief. Die Dodekas wird angezeigt durch den zwölfjährigen Jesus im Tempel und durch die zwölf Apostel. Die achtzehn Monate nach der Auferstehung des Heilandes weisen hin auf die achtzehn Äonen. Das Unglück des letzten Äonen wird bezeichnet durch den Verrat des letzten der Apostel usw. Das N. T. in seinem kirchlich-historischen

Verstande steht etwa auf der Linie des A. T. Dieses ist das Werk von Psychikern. Desgleichen sind die Vertreter der Kirche mit ihrer Interpretation des N. T. Psychiker. Auch das A. T. enthält höhere Wahrheit; denn obwohl der Demiurg nur seine Geschöpfe zu Propheten machen wollte, wählte er doch solche aus, welche den höheren Samen der Achamoth in sich trugen, ohne daß er es wußte (Iren. I 7_3). Aus denen, die er so zu Propheten, Priestern und Königen machte, redete infolgedessen bisweilen der höhere Same. Das A. T. enthält drei verschiedene Arten von Prophezeiungen: einige sind vom höheren Geiste eingegeben, andere von der Mutter und wieder andere vom Demiurgen. Aber auch die Prophezeiungen der Mutter handeln von höheren Dingen (Iren. I 7_3).

Einen wichtigen Einblick in die Stellung des Ptolemäus zur Hl. Schrift gibt uns ein von ihm erhaltenes Fragment: der Brief des Ptolemäus an die Flora.[1] Ptolemäus will der gebildeten Dame Flora theologische Auskunft erteilen über bestimmte Bedenken und Fragen. Er unterscheidet im Gesetz ein Dreifaches: 1. einen göttlichen, 2. einen mosaischen Teil, 3. Zusätze der Ältesten. Das Göttliche hat wieder drei Stufen: es ist entweder ein gutes Gesetz, und insofern wird es vom *σωτήρ* erfüllt, oder ein mit Bösem verbundenes Gesetz, und dieses wird vom Erlöser aufgelöst, oder endlich es ist symbolisch zu verstehen, und insofern wird es vergeistigt (vgl. Epiphan., Haer. XXXIII 3 u. 4). Der Gott des Gesetzes ist weder der gute Gott noch der Teufel; es ist der Demiurg, der weder gut noch böse ist. Vom N. T. ist in diesem Briefe das Joh.-Ev. unter dem Titel „*ἀπόστολος*“ zitiert, auch beruft sich der Verfasser auf apostolische Tradition.

Ebenso hat die Offenbarung Jesu drei Schichten: aus ihr sprach der Heiland des *πλήρωμα*, die Mutter, aber auch der Demiurg. Es steht also ähnlich mit ihr, wie mit dem A. T. (Iren. I 7_3). Von einer Feindseligkeit zwischen Juden- und Christentum ist hier keine Spur mehr vorhanden. Auch der Demiurg dient gern und bereitwillig dem Höheren. Er ist zwar unwissend und bleibt es bis zur Ankunft des Herrn.

[1] Siehe d. Literaturverz. I_1.

Diesem aber geht er freudig entgegen und läßt sich belehren; er ist der Hauptmann im Evangelium (Matth. 8_9). Auch seine Weltregierung stellte er in den Dienst des Höchsten; darum wird er sie bis zu einer bestimmten Zeit fortsetzen, besonders, weil ihm das Wohl der Kirche am Herzen liegt (Iren. I 7_4).

Für alle Gnostiker gelten die Worte des σωτήρ als Richtschnur. Die Ptolemäer hatten so wenig das Gefühl, innerlich dem Christentum fernzustehen, daß sie sich nach Irenäus (III 15_2) über ihren Ausschluß aus der Kirche beklagten.

Die Vollendung tritt ein, wenn die geistigen Menschen, welche eine vollkommene Erkenntnis Gottes und der Achamoth haben, d. h. die, welche in den Mysterien unterrichtet werden, durch diese γνῶσις gestaltet und ausgebildet sind (Iren. I 6_1). Ist dies geschehen, so kehrt die Achamoth in das πλήρωμα zurück, und dort vereinigen sich die Sophia und der Heiland als Braut und Bräutigam. Das Brautgemach ist das gesamte πλήρωμα. Die Pneumatiker legen ihre Seelen ab, werden reine Geister und gehen in das πλήρωμα ein, ungesehen und ungehindert. Sie werden den Engeln, welche den Heiland begleiteten, als Bräute zugeführt (Iren. I 7_1). Der Demiurg und alle, welche ihm gehören, sind Psychiker; sie kommen an den von der Sophia verlassenen Ort in der Hebdomas; denn das Psychische kann in das πλήρωμα nicht eingehen (Iren. I 7_1).

Nachdem dies alles vollendet ist, bricht das in der Welt in der Glut der Leidenschaften enthaltene Feuer hervor und zerstört die Materie. Alles, was nicht πνεῦμα und ψυχή ist, kehrt zurück in das Nichts (Iren. I 7_1). So auch die in Kain dargestellte hylische Menschheit. Die Negation schwindet zum Teil, bleibt aber immer noch in etwa verwirklicht in dem Zustand der Psychiker, welche nicht in das πλήρωμα eingehen.

So schließt das monistisch anhebende Drama mit einem kleinen Hiatus.

Bei Markus gab Veranlassung zur Erlösung die große Unwissenheit und Verwirrung, welche auf der Welt und den Menschen lastete; denn die ganze vorchristliche Zeit war

voller Irrtum. Der Vater wollte diese Finsternis beheben und den Tod zerstören. Dies konnte nur durch Vermittelung seiner Erkenntnis geschehen (Iren. I 15_2).

Christologie. Zur Überbringung dieser erlösenden γνῶσις wurde der ἄνθρωπος auserwählt und nach dem Vorbild der oberen Kraft eingerichtet (Iren. I 15_2). Von der Tetras ἄνθρωπος, ἐκκλησία, λόγος, ζωή gingen die Kräfte aus, welche den auf Erden erscheinenden Jesus zeugten. Gemäß der Heilsordnung wurde er vermittels einer Jungfrau, durch deren Schoß er hindurchging, Mensch. Dabei vertrat die Stelle des λόγος der Engel Gabriel, die der ζωή der Hl. Geist, die des ἄνθρωπος die Kraft des Sohnes, die der Kirche die Jungfrau. Der Vater erwählte Jesum durch den λόγος zum Träger der Erkenntnis aus. Bei der Taufe kam auf ihn als Taube derjenige, der nach oben steigend die Zwölfzahl vollzählig macht. Damit kann wohl nur Christus gemeint sein, von dem einige Valentinianer berichten, daß er gleich nach seiner Geburt seine aus der Dodekas gefallene Mutter, die Sophia, verließ und in das πλήρωμα hinaufeilte. Die Kraft, die bei der Taufe auf Jesum herabkam, war der Same des Vaters, der in sich den Vater und den Sohn hat, sowie die Kraft der σιγή und der sämtlichen Äonen. So wurde der Erlöser ausgerüstet (Iren. I 15_3).

Die Anhänger des Markus stellten dies auch so dar: der Name Ἰησοῦς bedeutet die Zahl 888: $I=8$, $\eta=10$, $\sigma=200$, $o=70$, $\upsilon=400$, $\sigma=200$. Nun ergäben die Buchstaben α bis ϑ acht Einheiten, ι bis ν acht Zehner, ϱ bis ω acht Hunderter. So besteht Jesus aus allen Buchstaben. Er ist das *A* und Ω, weil er aus allen gebildet ist (Iren. I 15_2). Somit sind zwei Bestandteile im Erlöser zu unterscheiden: einmal die menschliche Erscheinung Jesus, auf Grund einer besonderen Heilsordnung durch Vermittlung göttlicher Kräfte einer pleromatischen Tetras durch die Jungfrau Maria gezeugt, und dann der zwar von der gefallenen Sophia geborene, aber doch den Namen der Urdyas und aller Äonen in sich tragende Christus und Sohn des ἄνθρωπος (Iren. I 15_3). Jesus nahm hinweg Tod und Unwissenheit. Sein Name wurde den Menschen der Weg, der zum Vater der Wahrheit führte

(Iren. I 15_2). Nach Philastrius[1] war Christus leidensunfähig, sein Erscheinen doketisch.

Über den Erlösungsakt sind die Auffassungen in der Schule des Markus sehr verschieden (Iren. I 21_1). Derselbe vollzog sich namentlich durch Sakramentenempfang. Zur Erlösung genügte die vollkommene γνῶσις meist nicht; es war nach Irenäus (I 21_2) noch außerdem eine ἀπολύτρωσις nötig, durch welche man für die allerhöchste Kraft wiedergeboren wurde. Nur die ἀπολύτρωσις vermittelte den Zugang zu den Tiefen des βυθός. Der Erlöser brachte zwei Arten von Taufen. Es gab eine Taufe des fleischgewordenen Jesus, welche seelisch war und dem Nachlaß der Sünden diente, und eine ἀπολύτρωσις von Christus, welche geistig war und die Vollendung bewirkte. Auf diese ἀπολύτρωσις bezieht sich auch das Wort (Lukas 12_{50}) von der anderen Taufe, nach der sich der Erlöser sehnte. Die Art der Spendung war bei dieser ἀπολύτρωσις sehr verschieden (Iren. I 21_2). Bei einigen erfolgte sie in Art einer Vermählung, welche ein Abbild der überirdischen Verbindung sein sollte. Ein Brautgemach wurde bereitet, und dann nahm man die Weihe unter geheimnisvollen Besprechungen vor. Andere vollzogen einen wirklichen Taufakt, und zwar im Namen des unbekannten Vaters, in der Wahrheit der Mutter des Ganzen, in Christo, der auf Jesus herabkam zur Vereinigung und Gemeinschaft der Kräfte. Bei diesen Taufriten wechselte Sprache und Wortlaut. Um die Feier mysteriöser zu gestalten, wandte man unverständliche hebräische Formeln an. Irenäus gibt (I 21_3) mehrere Proben davon.

Wichtig sind die Worte, welche der Vollendete selbst nach dem Weiheakte sprach:[2] „Gefirmt bin ich und erlöst, und ich erlöse meine Seele von diesem Äon und von allem, was von ihm stammt, im Namen des Jao, der dessen Seele erlöste zur Erlösung in Christo dem Lebendigen". Die Anwesenden antworteten: „Friede allen, auf welche dieser Name

[1] Philastrius, Haer. 42: Christum autem putative dicit apparuisse, et passum fuisse quasi per umbram, non tamen vere passum corpore arbitratur.

[2] Zitiert nach der Übersetzung von Klebba, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1912.

sich niederläßt." Dann folgte eine Salbung mit Balsamöl, das ein Abbild des überirdischen Wohlgeruchs war (Iren. I 21_3). Wiederum andere spendeten die ἀπολύτρωσις mit einer Mischung von Öl und Wasser, welche sie auf das Haupt gossen. Dazu kam dann noch die Balsamsalbe.

Hier und da verwarf man die Anwendung alles Sinnfälligen zur Darstellung des Geistigen und Himmlischen. Die vollkommene γνῶσις bewirke alles. Anderer Hilfsmittel bedürfe es nicht; denn durch die Unwissenheit sei die Verfehlung und die Leidenschaft gekommen, und darum könne nur die γνῶσις helfen. Sie allein erlöse den inneren geistigen Menschen. Nur die Kenntnis des Ganzen gebe dem Menschen Genügen und wahre Erlösung (Iren. I 21_4).

Neben diesen Weihungen für Lebende kannten Zweige der Markusschule auch noch eine Taufe für die Toten und Sterbenden. Man goß den Hinscheidenden Öl und Wasser auf das Haupt oder auch Balsam und Wasser unter den bei den Lebenden üblichen Formen. So sollten die Toten ungreifbar gemacht werden, unsichtbar für die Fürsten und Mächte. Hier findet sich wieder der Aufstieg der Seele durch die Planeten- und Archontenwelt. Bei diesem Aufstieg sollte dann die Seele zu den Mächten sprechen:[1] „Ich bin der Sohn vom Vater, vom Vater, der vorher war, sein Sohn durch den, der vorher gewesen ist, ich bin gekommen, um zu schauen, was mein ist und was fremd ist; doch nicht ist es mir ganz fremd, denn es gehört der Achamoth, die als Weib es sich gemacht. Daher stammt es von dem, der vorher gewesen ist, und ich komme nur in mein Eigentum, von wo ich ausgegangen."

Den Genossen des Demiurgen hielt sie entgegen: „Ich bin ein Gefäß kostbarer als das Weib, das euch gemacht hat. Eure Mutter kennt nicht ihren Ursprung, ich aber kenne mich selbst und weiß, woher ich komme. Ich rufe die unvergängliche Sophia an, die im Vater und die die Mutter eurer Mutter ist, die weder Vater noch Gatten hat, sondern als Weib vom Weibe geboren, euch gezeugt hat, ohne ihre Mutter zu kennen, weil sie glaubt, von sich selbst zu sein;

[1] Siehe oben S. 171 Anm. 2.

diese rufe ich als meine Mutter an." So sahen sich die Mächte vom Gnostiker durchschaut und wurden ohnmächtig. Die Vollendeten gaben dem Demiurgen ihre Seele zurück und gingen ein in das πλήρωμα, der Leib kehrte heim zur Erde (Iren. I 21_5), mit der er der Vernichtung anheimfiel (Iren. I 17_4).

Außer diesen magisch wirkenden Taufen wirft Irenäus (I 13_1) der Markusrichtung Betrug und Zauberei vor, welche ebenfalls im Dienste der Erlösung standen. Die Markosier verführten viele dadurch, daß sie vorgaben, die größte Kraft aus den unnennbaren Orten zu besitzen. So feierte Markus eine Art Abendmahl, wobei der Wein im Kelch, nachdem er eine lange Epiklese darüber gesprochen, rot erschien, als ob er Blut der überirdischen χάρις in das Gefäß träufle; oder er ließ Weiber die Danksagung sprechen über den gemischten Trank, goß ihn von einem kleineren in den größeren Kelch, wobei er sprach: „Die vor allem seiende, unausdenkbare und unaussprechliche Gnade erfülle deinen inneren Menschen, vermehre dich in seiner Erkenntnis und senke das Senfkorn in dunkle Erde." Dabei erweckte er den Eindruck, als ob der größere Kelch von dem kleineren bis zum Überfließen angefüllt würde (Iren. I 15_3). Irenäus berichtet (I 17_1) weiter von ihm, daß er sich als Astrologe betätigt habe. Er wollte durch Zaubermittel γνῶσις und Vereinigung mit dem Göttlichen vermitteln. Besonders tat er dies den Frauen gegenüber. Er schmeichelte ihnen mit den Worten: „Mitteilen will ich dir von meiner Gnade . . . der Ort deiner Größe ist in mir, darum müssen wir eins werden. Empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade. Bereite dich vor wie die Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit du werdest, was ich, und ich, was du. Laß sich niedersenken in dein Brautgemach den Samen des Lichts. Empfange von mir, deinem Bräutigam, mache ihm Platz und nimm Platz in ihm. Siehe, die Gnade Gottes ist auf dich niedergestiegen, öffne deinen Mund und weissage!" (Iren. I 13_3). Manche seiner Anhänger behaupteten, sie wüßten mehr als alle, und sie hätten allein die große unsagbare γνῶσις; keiner könnte ihnen gleichkommen, weder Paulus noch Petrus noch einer der anderen Apostel; deswegen sei ihnen alles

erlaubt. Die Erlösung mache sie unsichtbar und unergreifbar für den Richter (Iren. I 13_6).

Hier ist die γνῶσις Zauber und Gaukelspiel geworden. Was sonst Resultat geistiger Entwicklung war, soll hier zum Teil auf Grund der Elementensympathie und der geschlechtlichen Vereinigung (=Aufhebung der Differenzierung) erreicht werden.

In dieser Beziehung ist Kolarbarsus dem Markus verwandt. Ihm sagt Philastrius ausdrücklich Astrologie, Zauberei und Doketismus nach.[1]

Was die Eschatologie betrifft, so scheint bei Markus alles zu enden wie bei Ptolemäus. Nach Irenäus (I 21_5) kehrt der Leib zur Erde zurück, die Seele wird dem Demiurgen übergeben, und nur das πνεῦμα geht ein in das πλήρωμα. Und so bleibt ein Dualismus am Schlusse bei sonst monistischer Haltung. Dem widerspricht aber Irenäus (I 14_1). Bei ihm heißt es: jede Silbe des Gottesnamens klingt weiter bis zum letzten Buchstaben eines jeden Selbstlauters. Dann erfolgt die Auferstehung des Ganzen, das All kommt auf einen Buchstaben und hat nur eine Aussprache.[2]

Auch Herakleons Anthropologie unterschied nach valentinianischer Art drei metaphysisch verschiedene Menschenklassen: die Pneumatiker, der Erlösung unbedürftig, weil gleichen Wesens mit Gott, die Hyliker, unrettbar, weil gleichen Wesens mit dem hylischen Satan,[3] und die Psychiker, die vom Demiurgen stammen.[4] Letztere sind allein frei und vermögen sich für Gott oder den Teufel zu entscheiden.

[1] Philastrius, Haer. 43: Colarbarsus similiter in literis et numero elementorum astrorumque septem vitam omnium hominum et generationem consistere asserebat, non in Christi maiestate et potentia, neque in ipsius carnali praesentia veram hominum sperari salutem advertebat. Vgl. auch Philos. IV 13 (p. 72_{66} ff).

[2] Die Schüler des Markus verbreiteten ihre Lehre mit großem Erfolg bis zur Rhone (Iren. I 15_6); aber es gab unter ihnen viele Richtungen (Iren. I 18_1 und $_2$, 21_3). Vgl. zu Markus auch Philastrius, Haer. 42; Epiphan., Haer. XXXIV; Philos. VI 39 ff. Wesentlich Neues über Iren. hinaus bringen sie nicht.

[3] Siehe oben S. 157 Anm. 4, 5 und 6.

[4] Siehe oben S. 158 Anm. 3.

Ihnen gilt auch nur die Erlösung im eigentlichen Sinne, insofern sie wirklich gerettet werden können.[1] Aber auch die Pneumatiker sind sich selbst entfremdet. Wenngleich sie nicht untergehen können, so bedürfen sie doch einer Erhebung aus ihrer Entartung. Sie sind die im Geiste und der Wahrheit Anbetenden. Die Verlorenen sucht der Vater durch den Sohn, um sie zu reinigen, zu belehren und zu wahren Anbetern zu machen.[2]

Darum schickte Gott einen Erlöser, damit Menschen (nicht die oder alle Menschen) aus ihrer Unwissenheit herausgerissen und gerettet würden.[3] Der Erlöser kam aus dem Äon mit Engeln herab.[4] Wie Herakleon sich im einzelnen die Christologie und die Erlösungsveranstaltungen dachte, erfahren wir nicht. Jedenfalls unterschied er im Erlöser auch zweierlei, ein höheres Selbst, welches die Bestimmung hat, die Sünden der Welt zu tragen, und eine niedere Leiblichkeit; diese war gemeint mit dem Lamm, welches dahingegeben wird.[5] Die Leiblichkeit Jesu scheint er doketisch aufgefaßt zu haben; denn nach seiner Vorstellung war Jesus wirklich in Kapharnaum und hat den Kranken geheilt, während er nach dem Evangelium durch ein Wort aus der Ferne das

---

[1] Orig., In Ioan. tom. X 23_{211}: *τὰ δὲ τοῦ προνάου, ὅπου καὶ οἱ Λευῖται, σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὑρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ.* Ferner tom. XIII 31_{187}: *ὑπὸ τοῦ πνεύματος προσάγεται ἡ ψυχὴ τῷ σωτῆρι.*

[2] Orig., In Ioan. tom. XIII 20_{119} f: *καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. εἰ ζητεῖ ὁ πατήρ, διὰ τοῦ υἱοῦ ζητεῖ τοῦ ἐληλυθότος ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός, οὕστινας καθαίρων καὶ παιδεύων τῷ λόγῳ καὶ τοῖς ὑγιέσι δόγμασι κατασκευάζει ἀληθινοὺς προσκυνητάς, ἀπολωλέναι δέ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρί.*

[3] Orig., In Ioan. tom. XIII 38_{248}: *θέλημα δὲ πατρὸς ἔλεγεν εἶναι τὸ γνῶναι ἀνθρώπους τὸν πατέρα καὶ σωθῆναι, ὅπερ ἦν ἔργον τοῦ σωτῆρος, τοῦ ἕνεκα τούτου ἀπεσταλμένου εἰς Σαμάρειαν, τουτέστιν εἰς τὸν κόσμον.*

[4] Orig., In Ioan. tom. XIII 19_{114}: *ὁ ἐν αἰῶνι καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἐλθόντες.*

[5] Orig., In Ioan. tom. VI 60_{306}: *καὶ οἴεται τὸ μὲν πρότερον* (sc. *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*) *περὶ τοῦ σώματος αὐτοῦ λέγεσθαι, τὸ δὲ δεύτερον* (sc. *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*) *περὶ τοῦ ἐν τῷ σώματι.*

Wunder wirkte.[1] Es wird allerdings bald hinzugefügt, daß der σωτήρ auch in der Abwesenheit heilen könnte. Vielleicht sind auch die Worte Jesu: seine Speise sei, den Willen seines Vaters zu tun, von Herakleon doketisch gedeutet worden.[2] Stärker zeigt sich der Doketismus darin, daß Herakleon alles Geschichtliche und Geographische verwischt und symbolisch deutet. So sah er in dem Hinaufgehen Jesu nach Jerusalem den Aufstieg aus der hylischen in die psychische Welt,[3] in dem Hinabsteigen Jesu nach Kapharnaum die Entäußerung Jesu.[4] Leidensfähig war nur die Leiblichkeit und nicht das Höhere in dem Erlöser; denn das Lamm Gottes, welches geopfert ward, bezeichnet die Leiblichkeit Jesu,[5] während die Wirkung der Sündentilgung dem inneren, höheren Prinzipe zukam. Nach dem Tode und nach der Auferstehung blieb der Erlöser noch längere Zeit auf Erden und gewann noch viele.[6]

Sein Erlösungsleiden hatte nur symbolische Bedeutung. Vorgebildet war das Kreuz durch die Geißel, mit der Jesus den Tempel reinigte von den Verkäufern und jeglicher Schlechtigkeit.[7] Es hat also reinigende Wirkung und schafft aus der Räuberhöhle erst das Haus Gottes. Darum bedeutet die Auferstehung am dritten Tage die Vollendung dieser Umwandlung, die pneumatische Gestaltung der Kirche. Zu Ende geht damit die choische und psychische Form, welche

[1] Orig., In Ioan. tom. XIII 60421: *λέγει δέ, ὅτι καταβὰς πρὸς τὸν κάμνοντα καὶ ἰασάμενος αὐτὸν τῆς νόσου, τουτέστι τῶν ἁμαρτιῶν . . . ζωοποιήσας εἶπεν· „ὁ υἱός σου ζῇ."*

[2] Orig., In Ioan. tom. XIII 38: *βρῶμα ἴδιον λέγων τὸ θέλημα τοῦ πατρός.*

[3] Orig., In Ioan. tom. X 33210: *ὃς φησι τὴν [εις] Ἱεροσόλυμα ἄνοδον σημαίνειν τὴν ἀπὸ τῶν ὑλικῶν εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον.*

[4] Orig., In Ioan. tom. X 1148: *καί φησι τὴν Καφαρναοὺμ σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου, ταῦτα τὰ ὑλικά, εἰς ἃ κατῆλθεν.*

[5] Siehe oben S. 175 Anm. 5.

[6] Orig., In Ioan. tom. XIII 52349: *ἔμεινε χρόνον . . . μετὰ τὸ πάθος, ὃν παρ' αὐτοῖς ποιήσας πολλῷ πλείονας διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ἐπιστρέψας εἰς πίστιν ἐχωρίσθη ἀπ' αὐτῶν.*

[7] Orig., In Ioan. tom. X 33214: *ὅπερ ξύλον τύπον ἐκλαβὼν εἶναι τοῦ σταυροῦ φησι τούτῳ τῷ ξύλῳ ἀνηλῶσθαι καὶ ἠφανίσθαι τοὺς κυβευτὰς ἐμπόρους καὶ πᾶσαν τὴν κακίαν.*

geschichtlich im Heidentum und Judentum ausgeprägt waren.[1] Der wirkliche Wert des geschichtlichen Lebens liegt also in seiner Symbolik. Es ist der Prozeß, in welchem das *πνεῦμα* durchbricht in den Pneumatikern und in den Psychikern, welche sich dafür entscheiden. Die Psychiker sind dabei gegenüber den Pneumatikern in der Mehrheit.[2]

Das Reich des Psychischen oder das Judentum ist eine Offenbarung des Schöpfers, sein Dienst galt dem Demiurgen.[3] Aber darum kann es nur zum Tode führen. Es ist der Sohn des Königleins, d. h. des Demiurgen, der am Sterben liegt und nur von Christus geheilt wird.[4] Es ist der Zustand der Unwissenheit, des Unglaubens und der Sünde.[5] Aber immerhin leuchtet einiges Licht hinab in das Judentum. Auch hier erklang der Schall der Prophetie, der sich dann in Johannes dem Täufer zur Stimme des Rufenden in der Wüste auswuchs, bis endlich das Wort des Erlösers sich vernehmen ließ.[6] Das Pleromatische und Pneumatische hat dort seine Abbilder.[7] So war das Allerheiligste des Tempels das Schattenbild des *πλήρωμα* in den vollendeten

---

[1] Orig., In Ioan. tom. X 37 249 ff: *πῶς ἐν τρισὶν ἡ ἀνάστασις ἐνεργεῖται ἡμέραις; ἔτι δὲ καὶ τὴν τρίτην φησὶ τὴν πνευματικὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ οἴονται δηλοῦσθαι τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀνάστασιν. τούτῳ δὲ ἀκόλουθόν ἐστι πρώτην λέγειν εἶναι τὴν χοϊκὴν ἡμέραν καὶ τὴν δευτέραν τὴν ψυχικήν. κ. τ. λ.*

[2] Orig., In Ioan. tom. XIII 51 341: *καὶ ἐπισημαίνεταί γε τὸ „πολλοί“ ὡς πολλῶν ὄντων ψυχικῶν· τὴν δὲ μίαν λέγει τὴν ἄφθαρτον τῆς ἐκλογῆς φύσιν καὶ μονοειδῆ καὶ ἐνικήν.*

[3] Orig., In Ioan. tom. XIII 16 96: *ἐνόμισεν . . . Ἱεροσόλυμα δὲ τὸν κτίστην, [ᾧ] οἱ Ἰουδαῖοι ἐλάτρευον.*

[4] Orig., In Ioan. tom. XIII 16 420: *πρὶν τελέως οὖν, φησίν, θανατωθῆναι κατὰ τὰς ἁμαρτίας δεῖται ὁ πατὴρ τοῦ μόνου σωτῆρος, ἵνα βοηθήσῃ τῷ υἱῷ* (sc. *νόμῳ*).

[5] Orig., In Ioan. tom. XIX 14 89: *πῶς ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἀπιστίᾳ καὶ ἁμαρτήμασιν ὄντες ἐν ἀφθαρσίᾳ δύνανται γενέσθαι;*

[6] Orig., In Ioan. tom. VI 20 108: *φησὶν ὅτι ὁ λόγος μὲν ὁ σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡ διὰ τοῦ Ἰωάννου διανοουμένη, ἦχος δὲ πᾶσα προφητικὴ τάξις.*

[7] Orig., In Ioan. tom. XIII 19 115: *ἐπείπερ εἰκόνες οὗτοι* (sc. *Ἰουδαῖοι*) *τῶν ἐν τῷ πληρώματι αὐτῷ εἶναι νομίζονται.*

Pneumatikern, der Vorhof der Ort der außerpleromatischen Psychiker.[1]

Das Heidentum dagegen war voller Finsternis, es war Anbetung der Schöpfung und somit unrettbar verloren.[2]

Sollte Herakleon hier mit Juden- und Heidentum die mit diesem Namen bezeichneten wirklichen historischen Größen gemeint haben, so wäre das eine Inkonsequenz seines Systems gegenüber seinen Grundprinzipien. Wahrscheinlich waren aber auch diese Namen in Wirklichkeit nur symbolische Bezeichnungen für die Entwicklungsstadien des Geistes: das Heidentum für dessen völlige Erstarrung und Entfremdung, das Judentum für seine Mischung mit den ungeistigen Elementen, aus der er sich rettet oder nicht.

Von Sakramenten verlautet nichts in dem Berichte des Origenes über Herakleon; aber Epiphanius (Haer. XXXVI) sagt demselben mysteriöse Weihungen und Beschwörungen im Stile des Markus nach.

Die völlige Rückkehr des Geistes, d. h. der endgültige eschatologische Zustand der Vollendung und Erlösung tritt erst im kommenden Äon ein; denn der jetzige Zustand des Geistes und der Welt muß überwunden werden. Die Vorstellung von dem vollendeten Leben war auch hier die, daß es sich abspielt nach Art eines Hochzeitsfestes.[3] Wahrscheinlich ist die Verbindung dann so zu denken, daß der *σωτήρ* der Achamoth, die pneumatischen Seelen und die durch freien Entschluß pneumatisch gewordenen Psychiker den sie begleitenden Engeln anvermählt wurden (Orig., In Ioan. tom. XIII 11 49 u. 50).

Desgleichen verläuft bei Theodot die Menschheitsgeschichte so, daß die Hyliker von vornherein verworfen

---

[1] Orig., In Ioan. tom. X 33 211: *ἡγεῖται γὰρ τὰ μὲν ἅγια τῶν ἁγίων εἶναι τὸ ἱερόν, εἰς ἃ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῄει, ἔνθα οἶμαι αὐτὸν λέγειν τοὺς πνευματικοὺς χωρεῖν· τὰ δὲ τοῦ προνάου, ὅπου καὶ οἱ Λευῖται, σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὑρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ.*

[2] Orig., In Ioan. tom. XIII 16 96: *ἀλλὰ καὶ δευτέρως ὄρος μὲν ἐνόμισεν εἶναι τὴν κτίσιν, ᾗ [οἱ] ἐθνικοὶ προσεκύνουν.*

[3] Orig., In Ioan. tom. XIII 52 349: *ἔμεινε . . . καὶ δύο ἡμέρας ἤτοι τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα καὶ τὸν μέλλοντα τὸν ἐν γάμῳ.*

und die Pneumatiker erwählt sind. Ihr Schicksal liegt von Anfang an fest und entwickelt sich naturnotwendig zu seiner Zeit. Die Psychiker sind berufen und haben die Wahl in den Händen.[1] Der feste pneumatische Bestand in der Welt ist die wahre Kirche, welche allzeit da war. Sie war auserwählt vor Grundlegung der Welt.[2] Das in ihr wirkende Prinzip war der *λόγος*, der darum vor seiner zum besonderen Zweck der Erlösung vollzogenen Inkarnation eigentlich immerfort Mensch war, da er ja eigentlich mit dem *πνεῦμα* identisch ist. Er erleuchtete jeden Menschen, welcher zur pneumatischen Welt gehörte.[3] Und so oft eine neue Erleuchtung und Offenbarung der Menschheit zuteil wurde, so oft vollzog sich in gewissem Sinne eine Menschwerdung des *λόγος*, wie z. B. beim Auftreten der Propheten.[4]

Die eigentliche Menschwerdung des *λόγος* und die Christologie denkt Theodot sich so: nach ihrem Falle hatte Sophia Christum geboren. Obwohl aus einer getrübten Quelle stammend, trug dieser doch das *πνεῦμα* in sich und schwang sich in das *πλήρωμα* empor.[5] Als Ersterlöster trat er von außen her in das *πλήρωμα* ein und ward von den Äonen adoptiert.[6] Mit sich führt er in das pneumatische Reich pneumatischen Samen, genannt die vor der Welt

---

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 9: *ὅθεν εἴρηται τοὺς μὲν τῆς κλήσεως ἀνθρώπους κατὰ τὴν παρουσίαν τοῦ ἀντιχρίστου πλανηθήσεσθαι, ἀδύνατόν δε τοὺς ἐκλεκτούς.*

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 41$_2$: *διό[τι] πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι.*

[3] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 41$_3$: *ὅτε γὰρ ἐφωτίσθη ὁ ἄνθρωπος, τότε εἰς τὸν κόσμον ἦλθεν.*

[4] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 19$_2$: *καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο δια προφητῶν ἐνεργήσας.*

[5] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 23: *παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν, ὅτι πλήρης τῶν αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών. Χριστὸς γὰρ καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν σοφίαν εἰσελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα ὑπὲρ τῆς ἔξω καταλειφθείσης σοφίας ᾐτήσατο τὴν βοήθειαν, καὶ ἐξ εὐδοκίας τῶν αἰώνων Ἰησοῦς προβάλλεται παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι.*

[6] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 33: *υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος καὶ „πρωτότοκος" τῶν ἐνθάδε πραγμάτων.*

erwählte Kirche, erlöst bereits vor jeder historischen Erlösung.[1] Von ihm unterschieden ist Jesus, der in einem gegebenen Zeitpunkte in der Geschichte erschienene Erlöser. Dieser ist selbst der Erlösung bedürftig.[2] In etwa entspricht er dem *σωτήρ* des Ptolemäus; er hat in sich die Fülle der Äonenwelt und wird auf Christi Bitte nach dem Wohlgefallen der Äonen hervorgebracht als Tröster und Helfer für die verlassene, leidende Sophia.[3] Als Engel des *πλήρωμα* stieg er nieder, umgeben von pneumatischen Engeln, welche selbst göttlicher Herkunft waren.[4] Auch ihnen ist eine Art Erlöserrolle zugefallen. Sie sind gleichen Wesens mit den Pneumatikern und können nicht mehr in das *πλήρωμα* zurückkehren, bis sie als Frucht die Pneumatiker mitbringen zum ewigen Hochzeitsfeste.[5] Mit dem Hervortreten aus dem Bereich des *ὅρος* begab sich Jesus in die Erniedrigung.

Der Erlöser erschien zuerst dem Abraham und den Gerechten, welche bereits zur Ruhe gelangt waren (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 18). Beim Eintritt in die Welt vertauschte er aus Demut seine Engelsgestalt mit der des Menschen. Seine irdische Leiblichkeit war also nicht real. Ja, es wird

---

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 41 2: *Χριστός, ἐν ᾧ συνδιυλίσθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα [τὰ] συνελθόντα αὐτῷ εἰς τὸ πλήρωμα, διό [τι] πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι.*

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 22 7: *ἐδέησε δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ ἐννοίᾳ, ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προ[σ]ερχόμενος διὰ τῆς σοφίας, ὥς φησιν ὁ Θεόδοτος.*

[3] Siehe oben S. 179 Anm. 5.

[4] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 36: *ἐν ἑνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἷς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἑνὸς προελθόντες.*

[5] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 35: *ὁ Ἰησοῦς, „τὸ φῶς“ ἡμῶν, ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος, ἑαυτὸν „κενώσας“ τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ ὅρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον· ἐπεὶ ἄγγελος ἦν τοῦ πληρώματος, τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος συνεξήγαγεν ἑαυτῷ· καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν ὡς ἀπὸ πληρώματος προελθὼν εἶχεν, τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν· ὡς γὰρ ὑπὲρ μέρους δέονται καὶ παρακαλοῦσι καὶ δι' ἡμᾶς κατεχόμενοι σπεύδοντες εἰσελθεῖν, ἄφεσιν ἡμῖν αἰτοῦνται, ἵνα συνεισέλθωμεν αὐτοῖς· σχεδὸν γὰρ ἡμῶν χρείαν ἔχοντες, ἵνα εἰσέλθωσιν, ἐπεὶ ἄνευ ἡμῶν οὐκ ἐπιτρέπεται αὐτοῖς — εἰκότως ὑπὲρ ἡμῶν δέονται.*

ausdrücklich gesagt, sie sei gleichen Wesens mit der pneumatischen Kirche[1] oder mit dem pneumatischen Samen, den die Sophia mit dem *λόγος* hervorbrachte (vgl. Clem. Al., Exc. ex Theod. § 40). Darum kann Theodot (§ 26) sagen, der Leib Jesu sei die Sophia und die Kirche, weil desselben Wesens. Der ganze anatolische Valentinianismus lehrte ja nach den Philosophumena (VI 35 p. 286 12 f): Jesus habe einen pneumatischen Leib gehabt. — Schon am Ort der Mitte vereinigte sich der pneumatische Jesus Christus mit dem ihm von dem Demiurgen bereiteten psychischen Jesus. Aber auch dieser war unsichtbar und mußte durch eine besondere göttliche Veranstaltung sichtbar gemacht werden. So wurde dem Erlöser schließlich ein Leib gegeben aus psychischer Substanz, der dann auf wunderbare Weise zur Sinnenwelt kam.[2] Demnach setzt sich die Erscheinung Jesu vierfach zusammen: mit der Fülle der Äonen eint sich das Pneumatische der Sophia, der psychische Leib des Demiurgen und der sichtbare Leib. Jesus stellt also in Wirklichkeit einen Mikrokosmos dar, das ganze All, abgesehen vom Hylischen, in sich tragend. Vom ersten Moment an ist er Erlöser und bedarf nicht erst einer Erhebung zu dieser Würde. Welche Kraft ihm bei der Taufe zuteil wird, ist nicht klar. Nach Clemens Alexandrinus (Exc. ex Theod. § 16) soll es der Hl. Geist gewesen sein, nach § 22 ein erlösender Name, welcher ihn selbst erlöst, und in welchem auch erlöst werden die Engel.[3] War er der Sohn der Sophia, welche sich durch ihn entleerte, und Bruder des Demiurgen,

---

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 42 3: *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοιούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ.*

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 47 2: *οὗτος* (sc. *δημιοῦργος*) . . *προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστὸν υἱοῦ εἰκόνα.* § 59: *κατὰ δὲ τὸν τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦς Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον . . . ὄντα εἰκόνα τοῦ σωτῆρος· ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστός, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν . . . σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφαίνεται ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐκ κατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον.*

[3] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 22 6: *ἐβαπτίσαντο δὲ ἐν ἀρχῇ οἱ ἄγγελοι ἐν λυτρώσει τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ λυτρωσαμένου αὐτόν.*

ja des Teufels selbst, so hatte er, wenn auch aus diesen Beziehungen gelöst, wohl deshalb eine Erlösung notwendig, weil er Psychisches an sich trug.

Wie fast in der ganzen Gnosis ist Jesu Sühnungstod auch in diesem System ziemlich belanglos. Es leidet nur sein niederes psychisches Teil; der Geist, welcher bei der Taufe am Jordan auf ihn niedergestiegen war, verließ ihn.[1] Der Tod ward überlistet (Exc. § 61). Der psychische Christus erstand auch vom Tode und sitzet zur Rechten des Demiurgen, um den pneumatischen Seelen beim Durchgang in das *πλήρωμα* zu helfen, wartend auf seine eigene höhere Auferstehung.[2]

Des Erlösers Wirksamkeit besteht im Offenbaren und Erwecken, also in der Tätigkeit, die er als der eigentlich von Anbeginn an inkarnierte Logos in der pneumatischen Menschheit ausübte (vgl. Clem. Al., Exc. ex Theod. § 3 u. S. 179 dieser Untersuchung). Das Entzünden und Läutern des Pneumatischen erfolgt gradweise. Die Offenbarung Jesu steigt auf von der mystischen und typischen Belehrung zur parabolischen und schließt mit der offenen und deutlichen Mitteilung (Exc. § 66). Und im gleichen Grade, wie nun das Pneumatische ersteht, muß das Hylische und Psychische von seiner negativen Macht verlieren. Darum ist mit Jesus das Ende des astralen Fatalismus gekommen. Das deutet das Erscheinen des Sternes bei seiner Geburt an (Exc. § 74).

Außer der *γνῶσις* brachte Jesus zum Zwecke der Erlösung noch eine Taufe, die *λύτρωσις*, aus dem *πλήρωμα*, während die ihn begleitenden Engel die *διόρθωσις* des Samens (siehe oben S. 180 Anm. 5) vermittelten. Letztere mag wohl für die Pneumatiker bestimmt gewesen sein, welche ja nur einer Entfaltung ihrer Wesenheit bedurften, erstere dagegen mehr für die Psychiker. Die Wirkung dieser *λύτρωσις* ist zweifach:

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 61_6: *ἀπέθανε δὲ* (sc. *Ἰησοῦς*) *ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος, οὐκ ἰδίᾳ γενομένου, ἀλλὰ συσταλέντος, ἵνα καὶ ἐνεργήσῃ ὁ θάνατος . . δόλῳ δὲ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη.*

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 38_3: *ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ τόπῳ, ἵνα μένῃ τὰ πνεύματα καὶ μὴ προαναστῇ αὐτοῦ, καὶ ἵνα τὸν τύπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ σπέρματι δίοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ . .* Vgl. auch Cerinth bei Epiphan., Haer. $XXVIII_6$.

durch das Wasser löscht sie das Feuer der Sinne, durch die innere Erneuerung wehrt sie das innere Feuer ab (Exc. §81). Sie hat aber von der Taufe Jesu her noch eine andere mystische Bedeutung. Engel und Pneumatiker sind noch getrennt, sie sollen und müssen aber eins werden vor ihrem Eingehen in das *πλήρωμα*. Das kann wohl nur geschehen dadurch, daß das Pneumatische wächst. Darum teilt sich bei der Taufe das Unteilbare, das Pneumatische, damit es in dem einzelnen sich verwirkliche und dann endlich die vielen zur Einheit untereinander und mit sich selbst zusammenschließe (Exc. § 36). Deshalb lassen sich auch die Engel taufen, und zwar für die Pneumatiker, im Namen dessen, welcher am Jordan in Taubengestalt herabkam,[1] damit die Pneumatiker bei ihrem Aufstieg in das *πλήρωμα* nicht gefährdet werden.[2] Was früher der einzelne Prophet an seinem Geiste besaß, teilt die Taufe allen Kindern der Kirche mit (vgl. Exc. § 24).

Die Eschatologie hat keinen einheitlichen Abschluß. Die Pneumatiker gehen, nachdem sie in der Ogdoas ihre Seelen abgelegt haben und vollendet sind, mit den Engeln wie Braut und Bräutigam ein in das *πλήρωμα,* ihnen vorauf die Mutter mit dem Erlöser (Exc. § 63). Das Psychische, soweit es so geblieben ist, rückt nach an den Ort der Mitte, aber es steht nicht feindlich zum *πλήρωμα*. Sein Anführer freut sich an der himmlischen Hochzeitsfeier seines Freundes, des Bräutigams, vor dem Brautgemach (Exc. § 63 ff). Die anderen leiden Feuerqualen in der Finsternis (Exc. § 36 f).

Auch hier ist wie im ganzen Valentinianismus die Erlösung als Rückkehr und Konzentration des emanierten und zersplitterten Geistes gedacht. Alle Offenbarung geht aus vom *λόγος* und kulminiert in der letzten Menschwerdung. Die religionsgeschichtlichen Unterschiede sind in die metaphysische trichotomische Anthropologie verschoben. Heidentum und Judentum sind zu Symbolen geistiger Zustände geworden.

[1] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 22$_1$: *ὑπὲρ ἡμῶν γάρ, φησίν, οἱ ἄγγελοι ἐβαπτίσαντο, ὧν ἐσμὲν μέρη.*

[2] Clem. Al., Exc. ex Theod. § 22$_4$: *ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν κωλυθέντες εἰς τὸ πλήρωμα παρελθεῖν τῷ ὅρῳ καὶ τῷ σταυρῷ.*

So durchziehen die einzelnen Richtungen der valentinianischen Schule ziemlich die gleichen Grundansichten.[1] Es ist derselbe an psychophysischen Beobachtungen orientierte Natur- und Entwicklungsprozeß des Geistes, der uns überall, wenn auch in modifizierter Darstellung, entgegentritt.

c) Doketen.

Der Aufriß der von den sogenannten Doketen vertretenen Weltanschauung trägt theoretisch valentinianische Spuren, zeigt aber auch Verwandtschaft mit den Ophiten der Philosophumena. Praktisch dagegen folgten diese Gnostiker, wie Clemens Alexandrinus (Strom. III 13$_{91}$) berichtet, der enkratitischen Bahn des Tatian. Sie lassen sich infolgedessen in keine Schule einreihen und bedürfen einer besonderen Darstellung.

Die Gottheit ist nicht valentinianisch als ein sich in Syzygien entfaltender Urgrund gedacht, sondern mehr in Übereinstimmung mit der ἀπόφασις μεγάλη und den Ophiten der Philosophumena als ein Feigensamen, aus dem ein Dreifaches erwächst: Stamm, Blätter, Frucht. Diese sind potentiell unendlich, wenn auch dem Samen selbst an Größe nachstehend (Philos. VIII 8 p. 414$_{23}$ ff.). Sie werden als Äonen vorgestellt. Obschon Gott weit von ihnen absteht, kommt er doch erst durch die kosmische Entfaltung der Äonen zur Vollendung.[2] Diese drei Äonen entwickeln sich bis zu dreißig

[1] Bestätigt werden die angeführten Grundgedanken der Valentinianer auch sonst. So die in Wirklichkeit fallende Sophia im älteren Valentinianismus, welche noch nicht von der Achamoth unterschieden wird: Ps.-Tertull. 4, ferner der Doketismus: Philastrius, Haer. 38, Ps.-Tertull. 4, Epiphan., Haer. XXXI 7. Für die Leugnung der Auferstehung des Fleisches siehe Philastrius, Haer. 38, Ps.-Tertull. 4, Epiphan., Haer. XXXI 7. Die Kritik am A. T. bestätigt Ps.-Tertull. 4, das Grundgefüge des valent. Systems, allerdings mit Modifikationen im einzeln, findet sich auch im valent. Lehrbuch bei Epiphan., Haer. XXXI 5 und 6, vgl. dazu Dibelius, Stud. z. Gesch. d. Val., S. 329 ff.

[2] Philos. VIII 8 (p. 414$_{19}$ ff.): μένει δὲ ὁ θεὸς αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν [illegible] ἀλλ' [illegible] ἀφεστηκώς, καὶ ἐγένετο τέλειος.

Äonen (Philos. VIII 8 p. 414_{50} ff); alle sind mannweiblich (Philos. VIII 9 p. 416_{71} ff). Wir haben wohl in ihnen die nichtentfalteten Syzygien der Valentinianer zu sehen.

Die Lehre von der Weltbildung weicht völlig ab von der valentinianischen Darstellung. Es ist nicht mehr die Rede von einer Sophia und deren Fall. Das obere Licht, welches unendlich viele Ideen in sich barg, leuchtete herab in das Leere. Damit das Licht von der Finsternis nicht verschlungen würde, bildete der dritte Äon das Firmament, um beide auseinanderzuhalten (Philos. VIII 9 p. 416_{84} ff). Hier wird die Negation fast zum Dualismus verstärkt. Die herabgefallenen Lichtstrahlen schaffen Abdrücke ihrer selbst, und damit entsteht die Welt. Das Abbild des dritten Äon ist der große Archon, der feurige Gott des A. T., welcher aus dem Dornbusch redete.[1] Dieser ist der Weltschöpfer. Sein Wesen ist Finsternis. Er mißhandelt die Ideen von oben, indem er sie in Leiber bannt, welche sie durchwandern müssen. Die Seelen sind erkältete Ideen (Philos. VIII 10 p. 418_{20} ff). Man kann hier nicht von einem Falle reden, nicht einmal im Sinne Platos. Die Gottheit bedarf dieser Entwicklung zu ihrer eigenen Vollendung. Es ist der Werdedrang nach Vollkommenheit und vollkommenem Selbstbesitz, welcher zum Weltprozeß führt. Der irdische Kosmos ist also ein Reflex des Überirdischen. Endliches und Unendliches berühren sich im dritten Äon. Obwohl dieser weit absteht vom Urlichte, so ist er doch der Höchste, weil in ihm bereits die Gottheit eine Stufe des zu überwindenden Prozesses zurückgelegt hat.

Ideal erreicht der Prozeß seine Höhe in dem Erlöser. Dieser verkündet die Vollendung und leitet dadurch die Rückwärtsbewegung ein. Er besitzt zwei Seinsformen. Das Himmlische in ihm war dem Feigensamen ähnlich. Gezeugt von den dreißig Äonen, hatte er alle Äonen des dritten Äon

[1] Philos. VIII 9 (p. 418_3 ff): *πασῶν οὖν, ὡς ἔφην, τῶν ἀπείρων τοῦ τρίτου αἰῶνος ἰδεῶν ἀπειλημμένων ἐν τούτῳ τῷ κατωτάτῳ σκότῳ, καὶ αὐτοῦ τοῦ τοιούτου αἰῶνος ἐναπεσφράγισται μετὰ τῶν λοιπῶν τὸ ἐκτύπωμα, πῦρ ζῶν ἀπὸ φωτὸς γενόμενον, ὅθεν ὁ μέγας ἄρχων ἐγένετο . . . τοῦτον λέγει Μωυσῆς πύρινον θεὸν ἀπὸ τοῦ βάτου λαλήσαντα.*

angezogen; so trug er den ganzen Kosmos in sich, selbst ein Mikrokosmos.[1] Aber er verschloß seine Größe und Herrlichkeit beim Niedersteigen, wie man den Lichtstrahl, der bis zum Himmel reicht, im Auge zu verschließen vermag. So stieg er unerkannt und sichtbar nieder, um allen alles zu werden (Philos. VIII 10 p. 420_{38} ff). Jede den dreißig Äonen verwandte Seele kann ihn in seiner Natur sehen.[2]

Das Fleisch seiner Finsternis nahm der Erlöser aus Maria. Bei der Taufe erhielt er einen neuen Leib, den er bei der Kreuzigung mit dem des Demiurgen vertauschen mußte. Diesen sollte nämlich die Seele anlegen, wenn der Archon das eigene Gebilde zum Kreuze verurteilte (Philos. VIII 10 p. 420_{55} ff). Das Erscheinen des Erlösers war also doketisch. Jeder konnte in ihm seinen Verwandten sehen. Nur die Gnostiker erkannten ihn ganz.[3]

Seine Ankunft erlöste von der Seelenwanderung, indem sie dem Lichte den Rückweg erschloß (Philos. VIII 10 p. 420_{24} ff).

Das Licht muß durch den Weltprozeß zurück zum Urlichte; um dies zu können, muß es frei werden von allem Hemmenden, von der Materie. Deshalb üben die Doketen Askese und verbieten den Geschlechtsverkehr.[4] Der geschlechtliche Unterschied soll nicht von Gott herrühren und der überweltlichen Seele fremd sein. Er trat erst ein durch die Bekleidung mit Röcken aus Fellen (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 55).

[1] Philos. VIII 10 (p. 420_{51} ff): *ὁ μονογενὴς παῖς ἀνωθεν αἰωνιος ἐπενδυσάμενος κατὰ ἕνα ἕκαστον τοῦ τρίτου αἰῶνος αἰῶνα, καὶ γενόμενος ἐν τριακοντάδι αἰώνων.*

[2] Philos. VIII 10 (p. 422_{74} ff): *εἰσὶν δὲ καὶ ἀπὸ ἑκάστου τῶν τριάκοντα αἰώνων ἅπασαι ἰδέαι κατειλημμέναι ψυχαί, καὶ φύσιν ἔχει τούτων ἑκάστη νοεῖν τὸν κατὰ φύσιν Ἰησοῦν.*

[3] Siehe Anm. 2 und ihre Fortsetzung in Philos. VIII 10 (p. 422_{76} ff).

[4] Clem. Al., Strom. III 13_{91}. Der hier genannte Hauptlehrer der Doketen, Julius Cassianus, war nach Theodoret (Comp. I 8) ein Schüler Valentins. Valentinianisch war auch die Annahme, daß die Bekleidung der ersten Menschen mit den Tierfellen erst deren Einhüllung in das sinnliche Fleisch und dadurch auch erst die Geschlechtsdifferenzierung bedeute (Clem. Al., Exc. ex Theod. § 55).

Im doketischen Weltbild tritt uns also ein monistisches hylozoistisches System entgegen, dessen Geschlossenheit allerdings durch die stark betonte Negation sehr gefährdet ist. Das Böse ist die hemmende Schranke des Begrenzten und Endlichen. Sie wird durch Negation überwunden, d. h. durch Beseitigung der Geistesenge und durch Bereicherung des Bewußtseins. Dementsprechend ist der Erlöser nichts anderes als der Ausdruck für den die Bewegung heimwärts leitenden Naturprozeß.

d) Naassener und Peraten.

Die Naassener gehören zur großen ophitischen Gruppe. Sie sind benannt nach dem hebräischen Wort Nachasch = Schlange, während sie selbst sich den Namen Gnostiker gaben, da sie allein die tiefsten Kenntnisse besäßen.[1] Ihre Lehren sowie die der verwandten Peraten stellen jedoch einen vom bereits behandelten Ophitismus infolge philosophischer Transformationen stark abweichenden Typus dar. Mit Sicherheit läßt sich das System nicht völlig herstellen, da sich darin manches Widerspruchsvolle vorfindet.

Gotteslehre. Die Naassener beginnen mit einem Urprinzip, aus welchem alles auf dem Wege der Entfaltung hergeleitet wird; sie sind also monistisch orientiert. Dieses Urprinzip ist der ἄνθρωπος, der Urmensch Adamas; er ist der προών, der allein Gute (Philos. V 7 p. 136_{15} f, $_{30}$, 142_{26} f), er ist der Grund alles Seienden,[2] der Unfaßbare und Vielnamige.[3] Die Naassener gehen also wie die Gnostiker des Irenäus aus von der Einheit Gottes und des Menschen.[4] Der Mensch ist der noch nicht vollendete Gott, er geht

---

[1] Philos. V 6 (p. 132_{55} f): *ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γιγνώσκειν.*

[2] Philos. V 7 (p. 142_{20} ff): *ἐστὶ πάντων τῶν γενομένων αἰτία.* Vgl. auch p. 136_{15} ff und X_9 (p. 502_{42} f).

[3] Philos. V 9 (p. 166_{19} ff): *οὗτος, φησίν, ἐστὶν ὁ πολυώνυμος, μυριόμματος, ἀκατάληπτος, οὗ πᾶσα φύσις ἄλλη δὲ ἄλλως ὀρέγεται.*

[4] Philos. V 8 (p. 150_{37}): *μία γάρ ἐστιν, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος.* Bei den Barbelognostikern schloß Adamas die Lichtwelt ab.

durch alle Entwicklungsphasen der höchsten Gottheit entgegen.[1] In den Philosophumena (V 7 p. 142_{23}) heißt es: „Ich werde, was ich bin, und bin, was ich bin.“ Obwohl eins dem Wesen nach, trägt der ἄνθρωπος eine dreifache Potenz in sich: das Geistige, Psychische und Choische.[2] Nach den Philosophumena gibt es eine glückliche obere Natur Adamas oder Kaulakau, eine untere sterbliche, Saulasau genannt, und ein königliches Geschlecht, welches von oben kommt, und zu dem Maria, Jethro, Sephora und Moses gehören. Verglichen wird dieses Mittelreich dem nach oben fließenden Jordan und heißt Cäsar.[3] Das Universum umspannt die drei Reiche: die Geisteswelt, die hylische Welt und eine psychische oder aufwärtssteigende erlöste Welt.

Zunächst beginnt die geistige Entfaltung der Gottheit. Wie die Mandelfrucht aus dem Mandelbaum, so wächst aus dem Vorseienden der Sohn hervor, vollkommen, unsichtbar und unnennbar (Philos. V 9 p. 166_2 ff). Dadurch wird der Vater selbst gestaltet und gebildet, während er vorher wiederholt gestaltlos genannt wird.[4] Vater und Sohn oder der Mensch und des Menschen Sohn sind allein Gegenstand der

---

[1] Philos. V 6 (p. 132_{69} f): *ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἐπηρτισμένη τελείωσις.*

[2] Philos. V 6 (p. 132_{65} ff): *διαιροῦσι δὲ αὐτὸν ὡς Γηρυόνην τριχῆ. ἔστι γὰρ τούτου, φασίν, τὸ μὲν νοερόν, τὸ δὲ ψυχικόν, τὸ δὲ χοϊκόν.* Vgl. auch X 9 (p. 502_{93} f).

[3] Philos. V 6 (p. 150_{35} ff): *ὁ λέγων τὰ πάντα ἐξ ἑνὸς συνεστάναι, πλανᾶται, ὁ δὲ λέγων ἐκ τριῶν, ἀληθεύει καὶ περὶ τῶν ὅλων τὴν ἀπόδειξιν δώσει. μία γάρ ἐστιν, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος· μία δὲ ἡ θνητὴ κάτω. μία δὲ ἡ ἀβασίλευτος γενεὰ ἡ ἄνω γενομένη, ὅπου, φησίν, ἐστὶ Μαριὰμ ἡ ζητουμένη καὶ Ἰοθὸρ ὁ μέγας σοφὸς καὶ Σεπφώρα ἡ βλέπουσα καὶ Μωϋσῆς . . . οὗτοί εἰσιν οἱ τρεῖς ὑπέρογκοι λόγοι Καυλακαῦ, Σαυλασαῦ, Ζεησάρ. Καυλακαῦ τοῦ ἄνω τοῦ Ἀδάμαντος, Σαυλασαῦ τοῦ κάτω θνητοῦ, Ζεησὰρ τοῦ ἐπὶ τὰ ἄνω ῥεύσαντος Ἰορδάνου.* Kaulakau war der Name der Welt, wo der Heiland hinauf und hinab steigt (Iren. I 24_5). Bei den Nikolaiten war er die Bezeichnung für den überirdischen Menschen. Vgl. auch Theodoret (Comp. I 4), wo es von den Basilidianern heißt: *τὸν δὲ σωτῆρα καὶ . . . Καυλακαῦ ὀνομάζουσιν.*

[4] Philos. V 7 (p. 142_{15} ff): *ἀπὸ τοῦ ἀῤῥήτου καὶ ἀνεξεικονίστου καὶ ἀνεννοήτου καὶ ἀμόρφου . . . ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου* (p. 146_{79}).

Verehrung bei den Naassenern.[1] Sie scheinen die beiden aber nicht so sehr als getrennte Hypostasen als vielmehr als verschiedene Modalitäten desselben Wesens gefaßt zu haben.[2] Wie bei den Ophiten des Irenäus, findet sich auch hier als eine göttliche Hypostase oder als ein Moment in der Gottheit der Hl. Geist.[3] Er ist wohl auch hier weiblich gedacht, aber mit der Gottheit in einer Hypostase verbunden; denn die Gottheit wird direkt mannweiblich genannt.[4] Es kehrt also die Trias Vater, Mutter, Sohn wieder. Der Christus der Ophiten bei Irenäus und Origenes ist nicht unter den obersten Gottentfaltungen genannt. Die Gottheit, obwohl in ihrer Einheit als *ἄνθρωπος* bezeichnet, funktioniert doch zugleich als Vater und Mutter, als Elternpaar der Äonen.[5] Von diesen Äonen erfahren wir nichts Näheres. Christus durchschreitet nach dem Hymnus (Philos. V 10 p. 176_{55} ff) bei seiner Herabkunft die Reiche der Äonen. Außerdem werden als untergeordnete Hypostasen genannt *δυνάμεις, ἐπινοαί, θεοί, ἄγγελοι, πνεύματα* (Philos. V 9 p. 168_{25} f). Wie sie zum Urwesen stehen, wird nicht deutlich.

Hier tritt uns aber ein in dieser Form völlig neuer Zug entgegen. Wie bei den übrigen Ophiten spielt die Schlange in vorliegendem System eine Rolle und ist ein Wesensbestandteil desselben. Aber sie hat ihre Art geändert. Bei den Gnostikern des Irenäus war sie der böse Geist oder auch Symbol des Guten, einige faßten gleichfalls die Sophia als Schlange (Iren. I 30_{15}).[6] Bei den Naassenern aber ist der *ὄφις* der einzige Gegenstand der religiösen Verehrung; ihm

---

[1] Philos. V 6 (p. 132_{58} f): *οὗτοι τῶν ἄλλων ἁπάντων παρὰ τὸν αὐτῶν λόγον τιμῶσιν ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου.*

[2] Philos. X 9 (p. 502_{92} ff): *Ναασσηνοὶ ἄνθρωπον καλοῦσι τὴν πρώτην τῶν ὅλων ἀρχήν, τὸν αὐτὸν καὶ υἱὸν ἀνθρώπου.*

[3] Philos. V 9 (p. 166_{18} ff): *τὸ δὲ πνεῦμα, φησίν, ἐκεῖ, ὅπου καὶ ὁ πατὴρ ὀνομάζεται καὶ ὁ υἱός, ἐκ τούτου τοῦ πατρὸς [ἐκεῖ] γεννώμενος.*

[4] Philos. V 6 (p. 132_{60}): *ἔστι δὲ ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλυς.* Siehe auch V 8 (p. 150_{52} ff).

[5] Philos. V 6 (p. 132_{33} ff): *ἀπὸ σοῦ, πατήρ, καὶ διὰ σέ, μῆτερ, τὰ δύο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλάνυμε ἄνθρωπε.*

[6] Man denke weiterhin an die Ophiten des Origenes.

sind die Tempel geweiht. Er ist die Quelle alles Seienden, des Beseelten wie des Unbeseelten, des Sterblichen und Unsterblichen; er lebt in allen Dingen und geht durch sie hindurch und gibt ihnen ihre Schönheit. Sein Wesen ist eine feuchte Substanz im Sinne des Tales[1] — also von choischer Art. Es ist demnach der Nachasch oder *νάας*, mit dem Urwesen selbst, mit dem *ἄνθρωπος*, identifiziert.[2]

Mit den Naassenern teilen die gleiche Grundlage und Architektonik des Lehrgebäudes die Peraten. Sie legen sich diesen Namen bei, weil sie allein die Wege kennen wollen, auf welchen sie ins Dasein treten und wiederum der Vergänglichkeit entrinnen können.[3] Sie gehen von einem Prinzip aus, welches dreifach geteilt ist (Philos. V 16 p. 176_{71} ff). Die Gottheit erscheint in einen Werdeprozeß aufgelöst, der sich in drei großen Stadien darstellt: dem *πατήρ*, dem *υἱός* und der *ὕλη*. Das erste ist das Ungewordene, das Gute, die väterliche Größe; das zweite besteht in einer Summe selbsterzeugter Potenzen und trägt den Namen *αὐτογενής*. Im dritten Stadium sehen wir alles differenziert; das ist das Reich der Individuen und des Einzeldaseins. Aber die Einheit der drei Stadien im ersten Prinzip ist hier nicht mehr so geschlossen wie bei den Naassenern. Die Peraten reden ausdrücklich von drei Göttern, drei *λόγοι*, drei Geistern. Alles aber wird umfaßt vom ersten Prinzip, in welchem es potenziell verwurzelt liegt. Dieses ist wie eine Quelle, welche alle möglichen Teilbarkeiten in sich schließt, zerfällt aber in Wirklichkeit nur in drei große Teile. Es ist das Ganze, aber noch nicht differenziert und darum das bloße Sein.

---

[1] Philos. V 9 (p. 170_{64} ff): *τιμῶσι δὲ οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸν νάας, οὗτοι Ναασσηνοὶ καλούμενοι. νάας δέ ἐστιν ὁ ὄφις, ἀφ' οὗ φησι πάντας εἶναι ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προσαγορευομένους ναοὺς ἀπὸ τοῦ νάας.* Siehe weiter p. 170_{71} ff und oben S. 110 Anm. 2.

[2] Wie der *νάας* hier als Prinzip des Guten und der Schönheit erscheint, so wird der *ἄνθρωπος* allein gut genannt. Vgl. Philos. V 7 (p. 142_{26} ff) und Philos. V 6 (p. 132_{65} ff), X 9 (p. 502_{92} ff), wo dem Urwesen eine choische Seite, d. h. wohl die Form, in welcher der *νάας* erscheint, zugesprochen wird.

[3] Philos. V 16 (p. 188_{85} ff). Vgl. zum Ganzen bes. Baxman, Die Philosophumena und die Peraten, S. 218 ff.

Dagegen tritt vom Sohn an die Welt bereits im Ideal und Vorbild hervor, während das realisierte Sein sich in der ὕλη darstellt (Philos. V 12 p. 176_{74}ff). Jede der drei Sphären ist in sich wieder unendlich reich, teils an Intensität, teils an Extensität.[1]

Hier fehlen also nähere Angaben über eine Entfaltung des inneren göttlichen Lebens.

Weltbildung. Ist nun die Schlange bei den Naassenern dem Urwesen gleich, mit Vater und Sohn identifiziert, so ist von ihr auch das Chaos abzuleiten, welches dem Erstgeborenen zugeschrieben wird.[2] Das göttliche Wesen schreitet in Entfaltungen herab bis zu seiner Entäußerung im Chaos. Die Vermittlung zwischen Geist und Materie, Endlich und Unendlich durch den Fall der Sophia ist hier völlig verschwunden. Aber die Gottheit geht erst durch das Reich des Psychischen zum Chaos. Dieses psychische Stadium stellt sich dar im *αὐτογενής*, der sich schon im barbeliotischen *πλήρωμα* fand (Philos. V 7 p. 136_{29} ff). Daß der *αὐτογενής* die Hypostase des Psychischen ist, zeigt die Anlage des Systems. Auch bei den Peraten hat das mittlere psychische Stadium eine ähnliche Bezeichnung gefunden.[3] Die Welt entsteht durch die Entfaltung der einzelnen Kräfte. Sie ist die Ausgestaltung und Formung des Chaos, die Metamorphose des sich ewig Identischen. Vom Ursein gilt: „Ich werde, was ich will, und bin, was ich bin. Deshalb sage ich, daß das Bewegte selbst unbewegt sei; denn es bleibt, was es ist, indem es alle Dinge schafft, und wird selbst nichts von dem Werdenden."[4] Die Wandlungen sind wohl die Negationen des Urmenschen selbst, der darum auch dargestellt wird unter dem Bilde des zerstückelten Osiris. Die Welt heißt *κόσμος ἰδικός*. Als ihr Schöpfer erscheint Jaldabaoth.[5] Er ist der

[1] Philos. V 17 (p. 196_{91} f): *ἔστι κατ' αὐτοὺς τὸ πᾶν πατήρ, υἱός, ὕλη. τούτων τῶν τριῶν ἕκαστον ἀπείρους ἔχει δυνάμεις ἐν ἑαυτῷ.*

[2] Philos. V 10 (p. 147_{37}): *τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν χάος.*

[3] Philos. V 12 (p. 176_{79} f): *τὸ δὲ δεύτερον ἀγαθὸν αὐτογενές.*

[4] Philos. V 7 (p. 142_{23} ff): *γίνομαι ὃ θέλω καί εἰμι, ὅ εἰμι. διὰ τοῦτό φημι ἀκίνητον εἶναι τὸ πάντα κινοῦν. μένει γὰρ ὅ ἐστι ποιοῦν τὰ πάντα καὶ οὐδὲν τῶν γινομένων γίνεται.*

[5] Philos. V 7 (p. 146_{61} ff): *ἀπὸ τοῦ μακαρίου ἄνωθεν ἀνθρώπου ἢ ἀρχανθρώπου ἢ Ἀδάμαντος, ὡς ἐκείνοις δοκεῖ, κατηνέχθησαν ὧδε*

feurige Gott, an Zahl der vierte; denn ein dritter half ihm bei der Weltschöpfung. Er ist in seinem feurigen Wesen das Symbol und der Träger der zeugenden Begierde. Seinem Reiche, welches als ein dem Geiste fern abstehendes auch bereits Nichts genannt wird, entstammt der Mensch. Dieser ist, wie auch in den anderen ophitischen Systemen, das Werk vieler Mächte. Als Abbild des oberen Menschen hat er beide Geschlechter in sich vereint und ist mannweiblich.[1] Anfangs ist er bewegungslos und ohne Geist und Seele (Philos. V 7 p. 136_{10} f). Dann wird ihm eine Seele verliehen, offenbar von Adamas selbst (Philos. V 7 p. 146_{61} ff). Auch sie ist nach der Lehre der Naassener dreigeteilt und doch eine, entsprechend den Anschauungen der Assyrier (Philos. V 7 p. 136_{31} ff). Als Mikrokosmos und Abbild des Adamas trug sie offenbar gleichfalls die drei Prinzipien in sich: das Chaos als das substantielle Substrat, das Psychische als das Individualisierende und das Pneumatische, von der *ψυχή* hier nicht streng geschieden, als Keim der Unvergänglichkeit.

Mit dem Heraustreten aus der ungestalteten Unvergänglichkeit geht die Seele ein in die Qualen des Wandels und Werdens. In ihr steigt gewissermaßen Adamas selbst herab in den Fluß der Vergänglichkeit, um, im Menschen gefangen, dem feurigen Gott in Knechtschaft zu dienen und gestraft und gequält zu werden.[2] Der Leib ist die Grabstätte (Philos. V 8 p. 158_{59} ff) für die Seele, deren Zustand bejammernswert ist; denn sie trägt einen ständigen Krieg in sich.[3]

εἰς πλάσμα τὸ πήλινον, ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἰαλδαβαώθ, θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ. Siehe weiter Philos. V 8 (p. 150_{59} f).

[1] Philos. V 7 (p. 136_{9} ff): *καὶ τοῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔδωκεν ἡ γῆ μόνον . . εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν . . . ἔστι γάρ, φησίν, ἀρσενόθηλυς ὁ ἄνθρωπος* (p. 138_{54}).

[2] Philos. V 7 (p. 136_{14} ff): *ἵν' οὖν τελείως ᾖ κεκρατημένος ὁ μέγας ἄνθρωπος ἄνωθεν, ἀφ' οὗ, καθὼς λέγουσιν, πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκεν, ἐδόθη αὐτῷ καὶ ἡ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχῃ καὶ κολάζηται καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου.*

[3] Philos. V 8 (p. 156_{37} ff): *πόλεμον δὲ λέγει τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ μαχίμων στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα.*

Ähnliche Vorstellungen finden sich bei den Peraten. Zwischen der qualitäts- und gestaltlosen ὕλη, welche hier nicht ausdrücklich in den Urmenschen selbst verlegt wird, steht das selbstgewordene Gute (Philos. V 12 p. 176_{79} f), Sohn, λόγος und auch Schlange genannt. Letztere ist hier identisch mit der schöpferischen Weltseele.[1]

Diese Weltseele bewegt sich immer aufwärts zum unbewegten Vater und abwärts zur bewegt werdenden ὕλη. Vom Vater nimmt sie Eindrücke und Kräfte und prägt sie in der ὕλη aus (Philos. V 17 p. 196_{92} ff). Sie ist somit das Formprinzip, dem als rezeptives Materialprinzip die Materie etwa im Sinne Platos gegenübersteht. Zu Geschöpfen werden diese Abdrücke in der ὕλη gestaltet durch den Beherrscher der ὕλη, den ἄρχων oder Demiurgen. Er ist von Anbeginn ein Menschenmörder. Weil selbst aus der Vergänglichkeit stammend, kann er auch nur Werke der Vergänglichkeit vollbringen (Philos. V 17 p. 196_{19} ff). Diese Abdrücke von oben, nach denen er die Welt bildet, sind zu vergleichen den Tierzeichnungen, welche der Maler auf der Tafel herstellt, ohne den Tieren etwas wegzunehmen (Philos. V 17 p. 196_{8} ff). Alles ist somit nach himmlischen Vorbildern gearbeitet, trägt des Vaters Bild und ist doch nichts vom Vater. Alles Irdische ist darum ein Nichts, und doch ist es eine Ausprägung des Göttlichen.[2] Auch der Mensch ist also ein Abbild des Vaters, ja des Universums, was noch besonders dadurch ausgedrückt wird, daß sein großes Gehirn den Sohn symbolisiert.[3]

In der Welt tritt aber eine Entwicklung derart ein, daß sich das Himmlische entfaltet und das Nichts überwindet; denn es heißt vom ὄφις, daß er, wie er die Abdrücke herabbringe vom Vater, so die vom Schlummer Erwachten und vom Wesenlosen zum Wesenhaften Entwickelten wieder herauf-

[1] Bei den Gnostikern des Irenäus (I 30_{15}) waren die Eingeweide des Menschen ihr Abbild; vgl. auch Epiphan., Haer. XXXVII$_5$. Bei den Anhängern des Markus (Iren. I 18_1) war das schlangenartig gewundene Gehirn das Bild der oberen Tetras.

[2] Philos. V 17 (p. 196_{12} f): ἔστιν οὖν πάντα τα πατρικα ἐνθάδε καὶ οὐδέν.

[3] Vgl. Anm. 1.

führe.[1] Dieses Herab- und Heraufbringen bewirkte der ὄφις durch eine Art von Anziehung und Abstoßung auf Grund einer Wesensverwandtschaft, ähnlich wie Naphtha das Feuer, wie der Magnet das Eisen anzieht (Philos. V 17 p. 198_{32} ff).

Werden und Vergehen steht unter dem Einfluß der sieben Planeten. Desgleichen kommt von dort alles Schicksal (Philos. V 13 p. 180_{24} ff). Auch in der Sternenwelt zeigt sich das göttliche Abbild. Unter den wandellosen Fixsternen des Zodiakalkreises breitet sich die bewegliche Planetenwelt aus, welche für die vergängliche Welt unter dem Monde die Satzungen und Normen gibt (Philos. V 13 p. 180_{25} ff u. V 15).

Offenbarung und Erlösung. Verendlichung des Geistes, seine Abhängigkeit und Dienstbarkeit gegenüber der Materie, das bedeutet den sündigen und erlösungsbedürftigen Zustand des Menschen. Die Naassener geben diesem Schicksal einen überaus ergreifenden Ausdruck in dem Hymnus (Philos. V 10 p. 174_{36} ff): das Los der Seele ist unerträglich. Zwischen Geist und Materie, Licht und Finsternis gestellt, ist sie der Schauplatz aller Leiden und Kämpfe. In ihr wechselt Elend und Freude, Lachen und Weinen, Gericht und Verzweiflung und Todesangst. Der traurige Zustand der Seele weckt das Erbarmen Jesu; er bittet den Vater, Hilfe bringen zu dürfen. Nach der Darstellung des Hymnus will er durch alle Äonen herabsteigen, um die Menschheit zu erlösen.

Näheres über die Christologie der Sekte lehrt uns der Hymnus nicht. Nach der weiteren Darstellung der Philosophumena kam Jesus, aus Maria als der Repräsentantin der drei Reiche geboren, in sich das Geistige, Psychische und Choische tragend, ein völliges Abbild des νάας. Jedes der drei kosmischen Reiche sollte in ihm den Seinen erkennen, jedes so seine eigene Kirche haben, so daß es eine Engels-, eine psychische und choische Kirche gibt oder die auserwählte,

---

[1] Philos. V 17 (p. 198_{28} ff): *ὡς γὰρ κατήνεγκεν ἄνωθεν τοὺς πατρικοὺς χαρακτῆρας, οὕτως πάλιν ἐντεῦθεν ἀναφέρει τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας πατρικοὺς χαρακτῆρας ὑποστάτους ἐκ τοῦ ἀνυποστάτου ἐντεῦθεν ἐκεῖ μεταφέρειν.*

die berufene und die in Knechtschaft befindliche.[1] Jesus will das Geistige und Göttliche bilden helfen. Wo immer aber der Geist gestaltet wird, da ist Christus, da fließt der Jordan wieder aufwärts zur Götterzeugung, alles Geistige, Göttliche aus der Welt heimführend zum Urwesen und es mit ihm einend.[2] So ist das Historische in Jesus und seine Botschaft völlig verflüchtigt. Er ist ein Moment im natürlichen Werdeprozeß des Geistes.

Die Offenbarung bedeutet die Ausprägung des Menschengeistes, d. h. die Herausbildung seines Bewußtseins von der Identität mit dem Urwesen. Sie besteht in der Enthüllung der Mysterien, der göttlichen Formen, des Geheimnisses des hl. Weges, d. h. des Seelenaufstieges (Philos. V 10 p. 176_{54} ff). Die vorchristliche Zeit ist der chaotische Zustand der unerlösten und unwissenden Seele. Judentum und Heidentum stehen als gleichwertig da, als Epochen unseliger Knechtschaft und Geistesfron. Die christliche wie die vorchristliche Zeit ist natürlich nur symbolisch, nicht mehr historisch zu verstehen, desgl. das Dies- und Jenseits. So konnten auch die heidnischen Mythen christlich gedeutet werden. Mythen und Mysterien enthalten Vorbilder der wahren Offenbarung. Diese beginnt mit dem Aufleuchten des Bewußtseins. Ihre Vollendung hat sie im Christentum. Aber die historische Offenbarung des Christentums wird gnostisch zugleich verkürzt und erweitert. Anerkannt wurden außer den vier Evangelien die Briefe Pauli an die Römer (Philos. V 7 p. 138_{64} ff u. a.), an die Corinther (Philos. V 8 p. 158_{77} ff u. 158_{72} ff u. a.), an die Galater Philos. V 7 p. 138_{59} ff u. a.) und an die Epheser (Philos. V 8 p. 156_{57} ff u. a.). Daneben aber benutzten die Naassener Apokryphen und beriefen sich auf eine Geheimtradition

[1] Philos. V 6 (p. 132_{71} ff): *ταῦτα δὲ πάντα, φησίν, τὰ νοερὰ καὶ ψυχικὰ καὶ χοϊκὰ κεχώρηκε καὶ κατ' [ελήλυθεν εἰς] ἕνα ἄνθρωπον ὁμοῦ Ἰησοῦν τὸν ἐκ τῆς Μαρίας γεγενημένον. καὶ ἐλάλουν, φησίν, ὁμοῦ κατὰ τὸ αὐτὸ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἰδίων οὐσιῶν τοῖς ἰδίοις ἕκαστος. ἔστι δὲ αὐτῶν τρία γένη κατ' αὐτούς, ἀγγελικόν, ψυχικόν, χοϊκόν, ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτή, κλητή, ἀχμάλωτος.*

[2] Philos. V 7 (p. 146_{77} ff): *οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσιν, φησίν, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου.* Vgl. ferner Philos. V 8 (p. 156_{48} ff) und V 7 (p. 148_{27} ff).

von Jakobus und Mariamne her (Philos. V 7 p. 134_{78} ff u. X 9 p. 502_4 ff).

Außer der bloßen Erwähnung der Mysterien erfahren wir über diese nichts Näheres. Neben der Wassertaufe wird eine Öltaufe genannt (Philos. V 7 p. 140_{86} ff).

Von der sittlichen Haltung der Naassener wird uns ihre Geschlechtsabstinenz berichtet. Wahrscheinlich wollten die Naassener dadurch zur Geschlechtsindifferenz aufsteigen und dem mannweiblichen Urmenschen ähnlich werden.[1] Auf diese Enthaltsamen bezogen sie das Wort (Ephes. 5_{14}): „Wache auf, der du schläfst, und stehe auf, so wird dir Christus strahlend voraufgehen" (Philos. V 7 p. 146_{76} ff).

Der Endzweck des ganzen Prozesses ist die Realisierung des Urmenschen *νάας*. Ganz naturalistisch sinkt er selbst herab in die *κένωσις* und verliert sich in den Individuen, zugleich aber ist er auch wieder in allen einzelnen Erretter und Erlöser.[2] Durch die materielle und psychische Potenz

---

[1] Philos. V 9 (p. 170_{61} ff): *πάνυ γὰρ πικρῶς καὶ πεφυλαγμένως παραγγέλουσιν ἀπέχεσθαι ὡς ἀποκεκομμένοι τῆς πρὸς γυναῖκα ὁμιλίας.*

[2] In dem Geschick des Urmenschen treten uns nach Bousset (Hauptprobl., S. 160 ff) Reminiszenzen eines uralten Mythus entgegen. Der Urmensch sinkt als himmlischer Äon in der Urzeit in die Materie hinab. Hier wird er besiegt, festgehalten und gequält. Dieser Fall des Äons vom Himmel gibt den Anlaß zur Weltschöpfung, zur widernatürlichen Vermischung disparater Naturen. Aber der Urmensch ringt sich auch wieder aus der Materie heraus, und so verknüpft sich mit ihm außer der Weltbildung auch noch die Vorstellung der Erlösung. Als der die Materie Überwindende wird er das Vorbild aller Menschen. So wird auch die Liebe des Attis zur Nymphe als das Herabsinken des Urmenschen in die Materie, seine Verschneidung als seine Errettung aus der Sinnenwelt gedeutet (Bousset, Hauptprobl., S. 183 ff). Eine wichtige Rolle spielt dieser Urmensch in mehreren gnost. Systemen, im Poimandres und im Manichäismus. Sein Wesen brachte es mit sich, daß er bald mit dem höchsten Gotte selbst identifiziert (z. B. bei den Naassenern) oder doch als Äon in das Pleroma hineinversetzt (vgl. die Gnostiker und Barbelioten [Iren. I 29 u. I 30], ferner die Valentinianer), bald mehr als Erlöser gefaßt wurde. Bei letzterer Vorstellung schimmert wohl ein alter Sonnenmythus durch, wie uns die Erlösergestalt in dem Lied von der Erlösung (siehe: Zwei gnostische Hymnen, ausgelegt von Preuschen) lehrt. In den gnostischen Systemen ist seine Rolle meist Christus übertragen. — Neben dieser Anthroposfigur finden wir oft die Sophia. Sie ist der sinkende und fallende

wird er zum Pneumatischen, dem eigentlichen Weltzweck, vorwärtsschreiten, das Materielle und bloß Psychische abstoßend und überwindend. Und mit ihm schreitet in wachsendem Bewußtsein der Mensch aus dem Chaos durch das Reich des Psychischen zum Pneumatischen, zum freigewordenen Geschlecht, wo Miriam, Jethro und Sephora sind (Philos. V 8 p. 150_{37} ff).

Die Menschwerdung ist das Niederfließen, das Gottwerden das Aufwärtsfließen des Jordan. Die drei Reiche sind drei Phasen dieses Prozesses.

Nach der Anlage des Ganzen sollte man annehmen, daß dieser Werdeprozeß sich in allen Menschen vollzöge. Jedoch scheint es bisweilen, als ob die Entwicklung des Pneumatischen nur wenigen zugeschrieben würde.

Das System erinnert etwas an die Darstellung, die Hippolyt von Simon Magus gibt.

Desgleichen empfinden die Peraten den Weltzustand als überaus leidvoll. Dargestellt sehen sie das trostlose Geschick der Menschenseele in der Sklaverei Ägyptens, die Vergänglichkeit des Menschen in den Wogen des Roten Meeres (Philos. V 16 p. 190_{92} ff, $_{7}$ ff). Die giftigen Schlangen in der Wüste sind die Sterne des Schicksals, die Götter des Verderbens, welche den Menschen knechten (Philos. V 16 p. 190_{18} ff).

Diese Tyrannei hat in der vorchristlichen Zeit, besonders aber im A. T. geherrscht. Der Gott dieses Testamentes ist der Gott der in der Knechtschaft liegenden Welt. Er ist der blutdürstige Despot (Philos. V 16 p. 192_{39} ff), welcher den guten Menschen des A. T. feind war. Die ganze vorchristliche Zeit, Heidentum und Judentum, steht ziemlich auf einer Stufe. Und dennoch wirkte der Erlöser

---

Äon, welcher vom Erlöser wieder heimgebracht wird zur göttl. Hochzeit. Hier besteht die Erlösung darin, daß der Gott seine verlorene Braut wiedersucht (vgl. Simon und Helena). Nach Philos. VI 34 (p. 282_{40} ff) zeugte der valent. σωτήρ mit der Sophia siebzig Söhne. — In dem valent. System teilt sich der ἄνθρωπος mit Christus und dem σωτήρ in das Erlöserwerk. Vgl. auch die pseudoklem. Homilien und Rekognitionen und die jüd. Apokalypsen (Bousset, Die Rel. d. Judent., S. 237 ff).

auch in der vorchristlichen Zeit. Er war das Zeichen, das den Kain vor dem Tode schützte,[1] als der Gott dieser Welt ihn verstieß. Er war die Kraft Nimrods, der Beschützer Esaus und Jacobs Feind. Er führte Joseph (vgl. Iren. I 31_1). Als Schlangenstab in der Hand des Moses hatte er schon in Ägypten die Götter des Verderbens überwunden (Philos. V 16 p. 192_{40} ff).

Die Aufgabe des Erlösers kann nur dem wahren ὄφις zukommen.[2] Er ist der λόγος, welcher stets bei Gott war, und die Quelle des Lebens. In ihm wurde Eva die Mutter aller Lebendigen. Nachts leuchtet er vom Himmel als Sternbild nieder (Philos. V 16 p. 192_{55} ff). Er ist der ὄφις καθολικός (Philos. V 16 p. 192_{34}). Seine Herabkunft und Menschwerdung ist in dieser Darstellung ganz verblaßt. Eigentlich ist sie ja auch nur als in der Urzeit geschehen zu denken; aber als Einzelprozeß wiederholt sie sich gewissermaßen stets. Dargestellt wird sie unter dem Bilde des nach Ägypten verkauften Joseph (Philos. V 16 p. 192_{41} ff). Christus kam von der Agennesie mit drei Naturen, drei Leibern, drei Kräften zur Erlösung. Er ist das Universum selbst. Er trat zur Zeit des Herodes auf, als die Welt am Abschluß stand (Philos. V 12 p. 178_{84} ff, X 10 p. 504_{20} ff).

Die Erlösung bringt nur die γνῶσις. Wer sie hat, erkennt die Gesetze der Notwendigkeit und die Wege des Entstehens; er kennt auch die Mittel, dem Schicksal und der Vergänglichkeit wieder zu entrinnen.[3] Subjektiv ist also auch hier die Erlösung ein Erwachen des Bewußtseins und

[1] Philos. V 16 (p. 192_{36} f): *τοῦτο σημεῖον τὸ τεθὲν τῷ Κάϊν, ἵνα πᾶς ὁ εὑρίσκων αὐτὸν μὴ ἀποκτείνῃ.*

[2] Philos. V 16 (p. 192_{24} ff): *οὐδεὶς οὖν, φησίν, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ῥυσασθαι τοὺς ἐκπορευομένους ἐκ γῆς Αἰγυπτίου, τουτέστιν ἐκ σώματος καὶ τοῦδε τοῦ κόσμου, εἰ μὴ μόνος ὁ τέλειος, ὁ πλήρης τῶν πλήρων, ὄφις. ἐπὶ τοῦτον, φησίν, ὁ ἐλπίσας ὑπὸ τῶν ὄφεων τῆς ἐρήμου οὐ διαφθαρήσεται, τουτέστι τῶν θεῶν τῆς γενέσεως.*

[3] Philos. V 16 (p. 189_{57} ff): *εἰ γάρ τι, φησίν, γεννητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, καθάπερ καὶ Σιβύλλῃ δοκεῖ, μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδούς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα.*

Wissens vom Wesen und Ursprung der Welt, vom Wesen des Geistes und seiner Fremdheit gegenüber der Materie. Dadurch wird der Geist gebildet und gestaltet und von allem Wesenlosen und Schattenhaften befreit. Das Abbild von oben verwirklicht sich gegenüber allem Feindlichen. Diesen Prozeß leitet der nieder- und aufsteigende *ὄφις*.[1] Alles, was von oben stammt, soll gerettet werden, also die beiden oberen Reiche. Das dritte geht verloren, so auch der *κόσμος ἰδικός* (Philos. V 12 p. 178 98 ff u. X 10 p. 504 92 ff). Wem diese *γνῶσις* und die Erkenntnis nicht aufleuchtet, geht verloren; wer sie hat, ist Gott gleich.[2] Im Grunde wird so jeder Gnostiker, was der Erlöser selbst ist, nur daß dieser objektiv und subjektiv der Wendepunkt des Weltendramas ist, eine Zusammenfassung aller Potenzen.

Bei den Peraten finden wir also wie bei den Naassenern einen ständigen Schlangenkult. Schon bei den Sethiten der Philosophumena war der Erlöser als *ὄφις* erschienen. Einen metaphysischen Unterschied der Menschen statuierten weder die Peraten noch die Naassener.

Beide Richtungen lehren einen monistischen Naturalismus.

e) Karpokrates.

Auch Karpokrates denkt durchaus monistisch in seiner Gottesvorstellung. Er anerkennt einen ungezeugten Vater (Iren. I 25 1). Seelen umschweben ihn, wie die Ideen den platonischen Gott (Iren. I 25 1 u. 2). Von diesem Vater emanieren Engel und Kräfte; die untersten sind die Weltschöpfer.[3] Diese vermitteln also den Abstieg zum Endlichen.

---

[1] Philos. V 17 (p. 196 92 ff); vgl. oben S. 194 Anm. 1.

[2] Philos. V 17 (p. 196 12 ff): *ἔστιν οὖν πάντα τὰ πατρικὰ ἐνθάδε καὶ οὐδέν. εἰ γάρ τις, φησίν, ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε κατανοηθῆναι, ὅτι ἐστὶ πατρικὸς χαρακτὴρ ἄνωθεν μετενηνεγμένος ἐνθάδε σωματοποιηθείς, ὥσπερ ἐγκισσήματι τῷ ἀπὸ τῆς ῥάβδου λευκὸν γέγονεν, ὁμοιούσιος τῷ πατρὶ τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅλως κατ' οἰκείαν ἔρχεται· ἐὰν δὲ μὴ τύχῃ τῆς διδασκαλίας ταύτης, μὴ δὲ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐπιγνῷ, ὥσπερ ἔκτρωμα γεννώμενον ὑπὸ νύκτα ἀπολεῖται.*

[3] Ps.-Tertull. 3: Unam esse dicit virtutem in superioribus principalem, ex hac prolatos angelos atque virtutes, quos distantes longe a supe-

Zu den untergeordneten Engeln gehört auch der Teufel (Iren. I 25_4). Er ist somit auch ein Erzeugnis Gottes.

Die weltbildenden Mächte sind die Quelle des vom Urwesen abgetrennten Einzeldaseins; sie stehen daher in Widerspruch zu dem Urgott des Seins. Die Welt stellt das Göttliche in unnatürlicher Zerteilung dar; und die Weltmächte haben die Tendenz, das Endliche gegenüber dem Unendlichen selbständig zu behaupten (Iren. I 25_1).

Seinen geschichtlichen Ausdruck findet dieser Zustand in der vorchristlichen Zeit, besonders im Judentum. Das Christentum führt das Getrennte zur Einheit zurück (Iren. I 25_1).

Jesus ist gewöhnlicher Mensch, des Joseph Sohn, den übrigen Menschen ähnlich, nur gerechter und reiner als sie.[1] Er bewahrte sich am ungetrübtesten die Erinnerung an das, was die Seelen bei ihrem ungezeugten Vater geschaut haben (Iren. I 25_1), und blieb sich seiner Einheit mit ihm bewußt. Daher bekam er eine Kraft, durch welche er sich vorbildlich dem All hingab und uns den Weg voraufging. Unter dieser Kraft haben wir uns wohl nichts anderes zu denken als das starke Aufleuchten seines sich mit Gott eins wissenden Selbstbewußtseins. Obschon in den Sitten der Juden erzogen, verachtete er diese, weil sie durch ihre Gesetzlichkeit das Individuelle gegenüber dem Allwesen stärkten. Diese Verachtung befähigte ihn, alle menschlichen Leidenschaften zu überwinden (Iren. I 25_1). Er bezwang die Macht der Weltschöpfer, ging durch alles hindurch, wurde dadurch in allem frei und konnte zum Urvater zurückkehren (Iren. I 25_2).

Jesu nahe standen die großen Heroen des Geistes: Pythagoras, Plato, Aristoteles u. a. Auch sie hatten ein reineres und tieferes Bewußtsein. Darum stellen die Karpokratianer Jesu Bild, dessen Urtyp von Pilatus herstammen soll, gekrönt zusammen mit den Bildern der genannten Philosophen (Iren. I 25_6).

---

rioribus virtutibus mundum istum in inferioribus partibus condidisse. Vgl. Philastrius, Haer. 35.

[1] Iren. I 25_1; Ps.-Tertull. 3: Christum non ex virgine Maria natum, sed ex semine Ioseph hominem tantundem genitum, sane prae ceteris iustitiae cultu, vitae integritate meliorem. Vgl. auch Philastrius, Haer. 35.

Auf Grund von Erlösung kann jede Seele nicht nur den Aposteln Petrus und Paulus und den anderen ähnlich werden, sondern sogar Jesus an Größe völlig erreichen, ja übertreffen; denn auch sie war im Anfang beim Urvater. Sie muß nur Jesu Beispiel nachahmen und die Gesetze und Weltmächte verachten. Der Größe der Verachtung entspricht ihr innerer Wert.[1]

Daraus ergab sich ein wilder Libertinismus. Die Seele ist verpflichtet, alles zu erleben und durchzumachen. Dies soll das Wort (Lukas 12_{58} f) von dem letzten Heller bedeuten, den man bezahlt haben müsse, ehe man frei wird. Und stirbt der Mensch, ehe er den Kreislauf des Geschehens durchlebt hat, so wird seine Seele von dem obersten der weltschöpferischen Engel wiederum zum Kerker des Leibes verurteilt. Und sie wird so lange der Seelenwanderung und der Macht der Weltherrscher unterworfen sein, bis sie jede Tat verübt hat, welche es in der Welt gibt. Dann erst kann sie erlöst werden und zu Gott zurückkehren. Deshalb besteht nur die Wahl, entweder im ersten Leben jede Art des Lebens durchzumachen oder auf dem langen Wege der Metempsychose alle Lebensgenüsse aufzusuchen.[2]

Ob die Karpokratianer dies alles praktisch übten, bezweifelt Irenäus selbst (I 25_5). Aber es war jedenfalls ihr theoretischer Standpunkt, für den sie sich auf Christus beriefen, und den sie auch rationell begründeten. Von Christus leiteten sie eine dahingehende Geheimoffenbarung ab, welche er den Aposteln und Jüngern, den Gläubigen und Würdigen gegeben habe (Iren. I 25_5). Von Natur, sagen sie, könne es nichts Böses geben, denn Gott wirke in allem; es könne darum auch die Seele nicht durch Flucht gerettet werden, sondern einzig durch praktische Erweiterungen zum Makro-

[1] Iren. I 25_2; Tertull., De anima 23: Sed et Carpocrates tantundem sibi de superioribus vindicat, ut discipuli eius animas suas iam et Christo, nedum apostolis et peraequent et cum volunt, praeferant, quas proinde de sublimi virtute conceperint, despectrice mundi potentiam principatuum.

[2] Iren. I 25_4; Tertull., De anima 35: Itaque metempsychosin necessarie imminere, si non in primo quoque vitae huius commeatu omnibus inlicitis satis fiat.

kosmos. Nur Glaube und Liebe mache selig, alles andere sei völlig gleichgültig. Es sei lediglich das Urteil der Menschen, welches hier Unterschiede geschaffen, Trennungen und Verbote eingeführt habe.[1]

Theoretisch hat der frühreife und frühverstorbene Sohn des Karpokrates diesen Libertinismus eigenartig begründet. Er schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit; darin trug er nach dem Zeugnis des Clemens Alexandrinus (Strom. III 2_{6-9}) folgende Grundsätze vor: die Gerechtigkeit Gottes sei eine Gemeinschaft in Gleichheit.[2] Gemeinsam sei allen Himmel und Erde, Tag und Nacht. Alle haben das Sonnenlicht in gleicher Weise, Arme und Reiche, Verständige und Unverständige, Freie und Sklaven. Gemeinsam ist die Speise, gemeinsam auch die Erzeugung. Als Gerechtigkeit zeigt sich in allem die Gemeinsamkeit. Die Gesetze erst zerschnitten die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes (Clem. Alex., Strom. III 2_6 f). Zu diesen schlechten Gesetzen gehört auch das mosaische. Es sei doch lächerlich, die Begierde nach dem Weibe zu verbieten, da doch alles von Gott stamme.[3] Die Unterscheidung von Mein und Dein führte zum Diebstahl, das Gesetz überhaupt zur Sünde. Als Beweis diente Paulus (Röm. 7_7). Darum muß man jeglichem Gesetze und allem Individualisierenden entgegenarbeiten und sich dem Ganzen hingeben (Clem. Alex., Strom. III 2_7 ff).

Das Endziel ist also die Rückkehr zum Allgeiste auf dem Wege des sämtliche Schranken überwindenden göttlichen Identitätsbewußtseins. Alle Seelen werden definitiv dort landen, denn die Seelenwanderung (Iren. I 25_4) wird schließ-

---

[1] Iren. I 25_5; Tertull., De anima 35: quia non natura quid malum habeatur, sed opinione.

[2] Clem. Al., Strom. III 2_6: *τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος.*

[3] Clem. Al., Strom. III 2_9: *ἔνθεν ὡς γελοῖον εἰρηκότος τοῦ νομοθέτου ῥῆμα τοῦτο ἀκουστέον· „οὐκ ἐπιθυμήσεις" πρὸς τὸ γελοιότερον εἰπεῖν „τῶν τοῦ πλησίου", αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν ἐπιθυμίαν δοὺς ὡς συνέχουσαν τὰ τῆς γενέσεως ταύτην ἀφαιρεῖσθαι κελεύει μηδενὸς αὐτὴν ἀφελῶν ζῴου· τὸ δὲ „τῆς τοῦ πλησίου γυναικός" ἰδιότητα τὴν κοινωνίαν ἀναγκάζων ἔτι γελοιότερον εἶπεν.*

lich alle so weit reifen. Der Leib kann natürlich nicht auferstehen.[1]

Die sehr viel an Plato gemahnende Struktur des Systems wurde jedoch offenbar nicht so rein geistig empfunden als sie es ihrer Konzeption nach war. Denn Irenäus sagt den Karpokratianern allerlei untergeistige magische Dinge nach. Er redet von Zaubereien, Liebestränken und Liebesfeiern, Gespenstererscheinungen usw., die bei ihnen üblich seien. Dadurch wollten sie ihre Macht über die Weltschöpfer und überhaupt alle Geschöpfe beweisen (Iren. I 25_3). Auch ein an die Mysterien erinnernder Weiheritus wird uns von ihnen berichtet (Iren. I 25_6): sie zeichnen ihre Schüler, indem sie ihnen ein Brandmal an der hinteren Seite des rechten Ohrläppchens anbringen.[2]

Das System zeigt gleichfalls große Verwandtschaft mit Simon Magus (Iren. II 31_2), nur daß hier durch die stärkere philosophische Durchdringung einige Modifikationen, wie z. B. die Durchbrechung des Dualismus, bedingt wurden. Das Christentum ist formell zwar noch als absolut anerkannt und weit abgetrennt vom Heiden- und Judentum, wenigstens als Ganzes gesehen. Aber es ist seines Inhaltes beraubt und naturalistisch umgedeutet.

Das dieser ganzen Gruppe von Gnostikern eigentümliche und an Gedankenbildungen des deutschen Idealismus stark anklingende Religionssystem stellt sich also kurz so dar: eine der Potenz nach unendliche transzendente Naturmacht unterliegt einem Werdeprozeß. Sie steigt durch die Endlichkeit zum bewußt Unendlichen. Ihre Verendlichung bedingt die Weltentstehung und den leidvollen Zustand des individualisierten Geistes. Die Zersplitterung und Spaltung des Geistes wird zugleich als die Sünde empfunden. Seine

---

[1] Ps.-Tertull. 3: Solam animam ipsius (Christi) in coelo receptam . . . ex qua colligeret . . . nullas corporis resurrectiones. Ebenso Philastrius, Haer. 35.

[2] Epiphan., Haer. XXVII$_5$: *σφραγῖδα δὲ ἐν καυτῆρι, ἢ δι' ἐπιτηδεύσεως ξυρίου ἢ ῥαφίδος ἐπιτιθέασιν οὗτοι οἱ ἀπὸ Καρποκρᾶ ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις.* Vgl. auch Clem. Al., Ecl. proph. 25.

Weckung und Erhebung zum Bewußtsein von seiner Identität mit dem unendlichen Geiste ist Offenbarung und Erlösung. Die Vollendung besteht in der wesensnotwendigen Rückkehr des endlichen zum unendlichen Geiste, mit dem er naturhaft eins ist, und der sich nun bewußt selbst besitzt.

§ 3. Die dem kirchlichen Christentume in irgendeinem wesentlichen Punkte sich nähernde Gnosis.

Die dritte Gruppe heidenchristlich-gnostischer Richtungen, welche sowohl im Orient wie Okzident vertreten ist, charakterisiert sich durch folgende zwei Gesichtspunkte: der spekulative Grundriß der Systeme ist durchaus gnostisch, dualistisch oder pantheistisch. Aber darin unterscheiden sie sich wesentlich von den bisher behandelten Schulen, daß in ihnen eine Tendenz vorliegt, wenn auch im Widerspruch mit dem spekulativen Unterbau, sich in einigen Punkten, besonders in ethischen Fragen, auf den Boden des katholischen Christentums zu stellen. Durch diese Annäherung an die Kirche erleidet sowohl das Formal- als das Materialprinzip der Gnosis eine Modifizierung und Erweichung nach der Seite des Christentums hin. Besonders die praktische Auswirkung der Erlösung stellt sich dadurch teilweise anders dar. Vor allem ist der metaphysische Unterschied der Menschen grundsätzlich fallen gelassen. Diese spezifischen Merkmale sind Richtungen eigen, welche sonst inhaltlich und zeitlich weit auseinander liegen. Die ihnen mehr oder minder gemeinsame Haltung gegenüber dem katholischen Christentum berechtigt, sie in der Darstellung zusammen zu behandeln.

1. Marcions Schule.[1]

Ein ganz hervorragender Typus der charakterisierten Richtung ist die marcionitische Gnosis, besonders vertreten durch Marcion und Apelles.

[1] Das ganze Quellenmaterial zur marcionitischen Bewegung sowie eine Darstellung und Würdigung derselben findet sich in Harnacks jüngster Publikation „Marcion", der ich einige Ergänzungen zu meinen eigenen Untersuchungen über die marcionitische Religionsphilosophie danke. Indes vermag ich Harnacks Werturteil über Marcion, demzufolge einesteils dessen Religionsverkündigung das konsequente Schlußglied für die Kette,

Marcion, jedenfalls einer der bedeutendsten Köpfe der gnostischen Bewegung, — nach Harnack kann zwischen Paulus und Augustin keine religiöse Persönlichkeit mit ihm rivalisieren — hat mehr als die anderen Häupter und Führer Mit- und Nachwelt bewegt. Und nicht zuletzt wohl darum, weil es ihm Ernst war mit der Auffassung des Christentums als einer absolut neuen Religion, die er aber nur einseitig lediglich als eine Religion der Liebe und Güte zu verstehen vermochte, und von der er infolgedessen nicht nur den hellenistischen Synkretismus, sondern auch jedwede sonstwie normierende oder komplizierende Beimischung mehr oder minder radikal ausschloß.

Dieser Religionsbegriff führte ihn zu dualistischen Gottesvorstellungen; denn er verschloß ihm das Verständnis für die Identität des alt- und neutestamentlichen Gottes. A. und N. T. treten sich als zwei absolut gegensätzliche Welten gegenüber, als Ausprägungen der schroffen harten Gerechtigkeit und der erbarmenden Liebe, zweier, wie ihm schien, unversöhnlicher Antithesen. Diese grundsätzliche Scheidung des A. und N. T. ist nach Tertullian Marcions Hauptwerk.[1] Die Erklärung für den Gegensatz zwischen A. und N. T. glaubte Marcion nur in der gnostischen Annahme einer uranfänglichen göttlichen Dualität, in der Statuierung zweier Götter finden zu können.[2] Im Gegensatz zur übrigen Gnosis erwuchs Marcion diese theologische Abweichung nicht aus kosmologischen oder philosophischen Erwägungen, sondern aus empirisch religiösen Empfindungen heraus, die ihm in der Lektüre des Paulus und des

die durch die Propheten, Jesus und Paulus bezeichnet ist, darstellt, und die definitive Gegenüberstellung von Welt, Sinnlichkeit und erlösender Gottesliebe einen letzten Höhepunkt der Religion bedeutet, andernteils die Fixierung seiner hl. Schrift den Anstoß zur Bildung des Katholizismus gegeben hat, nicht zu teilen.

[1] Tertull., Adv. Marc. II 29 sagt von Marcion: er wolle alienare Christum a creatore. Vgl. auch bes. I 19.

[2] Tertull., De praescr. haer. 34: Nemo alterum deum ausus est suspicari . . . donec Marcion praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret. Ebenso Epiphan., Haer. XXXXI und XXXXII 1 u. 2; Philastrius, Haer. 44 und 45; Rhodon bei Euseb., KG. IV 13 3.

Evangeliums aufgegangen waren. Daraus erklären sich die Widersprüche, die, rein theoretisch angesehen, seinem Systeme anhaften. Eine Unterscheidung zwischen dem Gott des A. T. und N. T., die der ganzen Gnosis eigentümlich ist, hatte bereits Cerdo vorgenommen, wie wir aus Irenäus (I 27_1) wissen, mit der besonderen Betonung, der Gott des A. T. sei nicht der Vater Jesu Christi. Ersterer sei bekannt und gerecht, während der neutestamentliche Gott unerkannt und gut wäre.[1] Von Cerdo war Marcion jedenfalls beeinflußt, wird er doch von manchen Kirchenvätern direkt in ein Schülerverhältnis zu ihm gesetzt.[2] Wie aber auch immer die Beziehungen zu Cerdo gewesen sein mögen, jedenfalls schritt Marcion in der näheren Qualifizierung der beiden Prinzipien und den sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen weit über ihn hinaus. Gerechtigkeit ist die Signatur des niederen Gottes, welcher zugleich der Schöpfer der Welt und des A. T. ist (siehe auch Tertull., Adv. Marc. IV 6, V 13 und 19; Origenes, De princ. II 7; Clem., Strom. II 8_{39}), eine Gerechtigkeit freilich, die, weil ohne Liebe und Güte, nicht das wahre Gute zu schaffen vermag, ja, die es nicht verhindern kann, daß sich das Wesen dieses Gottes als Bosheit, Schwäche und Hinfälligkeit enthüllt — gleich der Welt, die sein Bild ist (Pseudoklem. Hom. II 43 und III 38 ff; Tertull., Adv. Marc. V 5, 7, 11, 17, II 27 f, IV 1, 27, V 4). Auf ihn bezieht sich das Wort vom schlechten Baum (Luk. 6_{43} f, Tertull., Adv. Marc. I 2). Er ist ein Gott des Widerspruchs, der Lüge und der Laune (Iren. I 27_2, III 12_{12}).

---

[1] Vgl. auch Philos. VII 37. Nach Epiphan., Haer. XXXXI$_2$ war der eine Gott unbekannt und gut und der Vater Jesu Christi, der andere schlecht, der Schöpfer der Welt und des Gesetzes, der sich durch die Propheten und sichtbare Erscheinungen geoffenbart habe. Philastrius läßt (Haer. 44) den guten Gott das Gute, den bösen das Böse schaffen.

[2] Harnack leugnet das Schülerverhältnis Marcions zu Cerdo und anerkennt ein solches nur zu Paulus. Die Trennung von Evangelium und Gesetz, von Gerechtigkeit und Liebe sei im Gegensatz zu d. Bericht des Irenäus bei Marcion originär (siehe Harnack, Marcion, S. 28* ff). Vgl. dagegen Iren. I 27_2; Theodoret, Comp. I 24; Tertull., Adv. Marc. I 2, IV 7; Philos. VII 10, X 19; Epiphanius, Haer. XXXXI 1, XXXXII 1 f u. a.

Von ihm stammten die Kriege, denn er ist der Urheber jedwedes Bösen und die Quelle alles Übels.

Aber in Jesus Christus enthülle sich der Gott der reinen Güte und Liebe.[1] Gerechtigkeit und Gericht, Härte und Strenge sind ihm fremd (Tertull., Adv. Marc. I 6, V 4 und 11, IV 30 f; Iren. III 24_2 f). Darum ist er unbekannt, fremd samt seiner unsichtbaren Welt (Tertull., Adv. Marc. I 8 f, I 16, V 16). Weitere objektive Bestimmungen über das Wesen Gottes gibt Marcion nicht. Gott ist ihm der personifizierte Begriff der Liebe, und nur soweit er als solcher im Bewußtsein der Menschen ist, kommt ihm Bedeutung zu (Tertull., Adv. Marc. I 25).

Es muß jedoch bemerkt werden, daß über die prinzipielle Grundlage des marcionitischen Systems keine einstimmige Tradition besteht. Da Marcion nicht spekulativ, sondern nur religiös und geschichtlich orientiert war, bleibt es erklärlich, daß seine Ausführungen philosophisch teilweise einer scharfen Formulierung entbehren (vgl. seine Bibel u. d. Antithesen). Nach Hippolyt (Philos. X 19 p. 524_6 ff) soll er drei Grundprinzipien angenommen haben, den guten und den gerechten Gott und die ὕλη,[2] wobei wir wohl nach Analogie anderer gnostischer Systeme den gerechten Gott mehr als ein dem höchsten Gott unterworfenes Wesen zu betrachten haben, so daß wesentlich die dualistische Grundlage bleibt. Desgleichen ist nach Clemens Alexandrinus (Strom. III 3_{12}) der gerechte Weltschöpfer ein Mittelwesen zwischen dem guten Gott und der bösen ὕλη. Auch Epiphanius (Haer. XLII 3) bestätigt die drei Prinzipien und bezeichnet sie als Gott, Teufel und Demiurg, wobei der Demiurg wohl auf die Seite Gottes oder des Teufels zu stellen ist; es bliebe dann auch hier die Dualität von gut und bös. Ein ähnliche Darstellung gibt im fünften Jahrh. der

[1] Tertull., Adv. Marc. I 17: Sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua. I 6: Alterum (sc. deum) iudicem, ferum, belli potentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum (siehe II 12).

[2] Clem. Al., Strom. III 3_{12}: *ὑπελείφησαν . . . . ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ.*

armenische Bischof Eznik von Kolb in seinem Buche „Wider die Sekten".[1] Auch er berichtet von drei Prinzipien: dem unbekannten Gotte, dem Gott der Gesetze und der Materie als Weib und als Prinzip des Bösen. In dieser Form hat das System sehr viel Ähnlichkeit mit der Gnosis Justins. Theodoret (Comp. I 24) redet sogar von vier Grundprinzipien bei Marcion: der gute und unbekannte Gott, der gerechte Demiurg (der böse ist), die schlechte ὕλη und das Schlechte. Indessen bleibt durchaus zu beachten, daß im Grunde doch alle Prinzipien außer dem guten Gott grundsätzlich ein Nichts sind; denn triumphieren wird schließlich nur die Liebe (siehe Eschatologie).

Bousset meint,[2] die Berichte von mehr als zwei Prinzipien bezögen sich erst auf die Schule Marcions.

In dieser sind allerdings große Verschiebungen bezüglich der prinzipiellen Grundlage überliefert. Einige Schüler wie Potitus, Basilikus und Markus sollen die ursprüngliche Lehre Marcions von den zwei Urwesen festgehalten haben; der Marcionite Synerus dagegen die Lehre von drei (Rhodon b. Euseb., KG. V 13_4 u. Adamantius, Dialog II 1 ff). Desgleichen vertrat Lukanus die Lehre von drei Prinzipien, und zwar (Epiphan., Haer. XLIII) ganz in der Art Marcions, ferner Prepon (Philos. V 31 p. 394_{55} ff) in der Form: guter Gott, gerechter Demiurg (Teufel) und ὕλη. Auch Megethius (Adamantius, Dialog II 6) spricht von drei Prinzipien: von einem guten, einem mittleren (Demiurg) und einem bösen Gott.

Hippolyt (Philos. X 19) weiß von Schülern Marcions, die vier Prinzipien aufstellten: das gute, das gerechte, die Materie und das schlechte. Daß der gerechte Gott auch zugleich böse sei, wird bisweilen betont. In späterer Zeit finden sich für die beiden extremen Prinzipien auch die Benennungen: Licht und Finsternis, und ein mittleres besorgt ihre Vermischung. Es beginnt die Verquickung mit dem Manichäismus, in den die marcionitische Bewegung schließlich ausmündet.[3]

---

[1] IV. Buch, Kap. 1, S. 172 ff.

[2] Bousset, Hauptprobl., S. 112 f.

[3] Siehe Harnack, Marcion, S. 205 f, 304* f.

Der bedeutendste Schüler Marcions, Apelles, lehrte in scharfem Widerspruch zum Meister ein Grundwesen, welches nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden könnte. Dieser Glaube entstammt aber nicht etwa dem A. T., das ein Lügenbuch ist, sondern einer persönlichen inneren Nötigung. Die Geschichte und das logische Erkennen versagen bei dieser schwierigsten Frage. Darum soll jeder bei seiner eigenen Prinzipienannahme bleiben[1]; denn fürs Seelenheil ist sie belanglos (Rhodon b. Euseb., KG. V 13_5). Dagegen gab er diesem Gotte[2] noch zwei Engel bei, den Weltschöpfer und Gesetzgeber, welchen er als den feurigen Gott bezeichnete. Nach Epiphanius schuf der gute Gott des Apelles einen anderen Gott, den Weltschöpfer. Ebenso berichtet Philastrius (Haer. 47) von einem zweiten, nur geschaffenen Gotte im System des Apelles. Nach den Philosophumena (VII 38 p. 401_3 ff) soll Apelles sogar vier Grundkräfte gelehrt haben: den guten Gott, den gerechten Weltschöpfer, den feurigen Gesetzgeber, welcher zu Moses sprach, und einen vierten als Grund und Quelle des Bösen. Die drei letzten aber standen nur im Range von Engeln.[3] Wie bei dem Basilides der Philosophumena der große Archon als Weltschöpfer unterschieden wurde vom zweiten Archon, dem Gotte des Gesetzes und der Propheten, so sind auch hier Schöpfer und Gesetzgeber getrennt.

Bei dieser unsicheren Gottesvorstellung muß natürlich auch die Weltentstehungslehre eine verschiedenartige Fassung erleiden. Auf jeden Fall ist die Welt nicht das Werk des guten Gottes. Bei Marcion ist sie das Produkt des gerechten a.t.lichen Gottes, welcher zugleich die Quelle des Bösen ist.[4] Seine Gerechtigkeit ist Bosheit (Tertull.,

[1] Diese letzte Bemerkung steht im Widerspruch zu der scharfen Ablehnung der Prinzipienlehre Marcions durch Apelles. Harnack (Marcion, S. 22) sieht darin eine resignierte Altersweisheit.

[2] Tertull., De praescr. haer. 34; Epiphan., Haer. XXXX 1: *φάσκει οὖν οὗτος ὁ προειρημένος Ἀπελλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι οὐκ εἰσὶ τρεῖς ἀρχαί, οὐδὲ δύο . . . ἀλλά, φησίν, εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχή.*

[3] Philos. X 20 (p. 524_{27} f): *ὑπέθετο τέσσαρας εἶναι θεούς . . . οὓς ἀγγέλους καλεῖ.*

[4] Tertull., Adv. Marc. II 3 redet von der malitia creatoris; vgl. auch Iren. I 27_2.

Adv. Marc. II 13), von ihm stammt der Teufel (Tertull., Adv. Marc. V 16. Philos. VII 30 p. 392_{24} ff). Somit ist die Welt selbst böse und schlecht. Wie ihre Entstehung zu denken ist, wird nicht gesagt. Nach Tertullian (Adv. Marc. I 15) hat der gerechte Gott sie aus einer ewigen unerschaffenen Materie gebildet,[1] welche zugleich böse ist, so daß wir wiederum drei Prinzipien haben: den guten Gott, den Demiurgen und die Materie. Der Mensch ist ein Gebilde des Demiurgen. Der Leib entstammt der Erde (Iren. I 27_3). Nach Tertullian (De resur. carnis 5) rührt er von bösen Engeln her. Esniks Darstellung läßt die Geschöpfe durch das Zusammenwirken des gerechten Gottes mit dem Weibe, der Materie, erzeugt werden. Nach der Schöpfung stieg der gerechte Gott mit seinen Heerscharen in den Himmel, die Materie mit ihren Söhnen blieb auf der Erde und führte dort die Herrschaft. Den Leib hat der Mensch von der Erde, den Geist vom Gott der Gesetze (Wider die Sekten, IV 1).

Bei Apelles ist der Engel Gottes der Weltschöpfer, und zwar schafft er die Welt mit dem Willen Christi zum Ruhme des ungezeugten, guten Gottes. Er ist sich dabei seiner Unzulänglichkeit bewußt und gleicht dem verlorenen Schafe. Nach Ps.-Tertullian (c. VI) schuf er sie, wenn auch unvollkommen, so doch nach dem Bilde der oberen Welt (vgl. auch Philastrius, Haer. 47). Der materielle Leib des Menschen ist das Werk des feurigen Gottes des A. T.[2] Darum ist der Leib sündig und hinfällig. Die Seelen aber stammen aus dem Himmel. Dort bestanden sie schon im Geschlechtsunterschied. Vom Himmel lockte sie der

---

[1] Clem. Al., Strom. III 3_{12} (s. oben S. 207 Anm. 2). Desgl. Tertull., Adv. Marc. I 15: Deinde si et ille mundum ex aliqua materia subiacente molitus est, innata et infecta et contemporali deo ... Amplius et malum materiae deputans, innatum innatae, infectum infectae et aeternum aeternae. Siehe auch Tertull., De carne Christi 8.

[2] Tertull., De resur. carnis 5: Futile et frivolum istud corpusculum, quod malum denique appellare non horrent, etsi angelorum fuisset operatio, ut Menandro et Marco placet, etsi ignei alicuius exstructio aeque angeli, ut Apelles docet etc. Siehe auch c. 8.

a.t.liche Gott durch Speisen herab und umkleidete sie mit dem sündigen Leibe.[1] Die Seele ist also hier von höherer Herkunft als bei Marcion; der Leib ist ihr Kerker.

Offenbarung und Erlösung. Der schlechte Weltschöpfer ist bei Marcion auch der Gesetzgeber und Offenbarungsgott im A. T. Obschon er wußte, daß die Menschen sein Gebot nicht halten würden, da er sie schlecht geschaffen, hat er ihnen trotzdem das Gesetz gegeben, dessen Übertretung er furchtbar straft, und dadurch den Menschen unglücklich gemacht (Tertull., Adv. Marc. II 4 f). Zudem widersprechen sich die einzelnen Gebote (Tertull., Adv. Marc. II 4). Er vermochte auch nur irdische Verheißungen damit zu verknüpfen (Tertull., Adv. Marc. IV 14). Ihm ähnlich ist auch der von ihm verheißene Messias. Er ist ein Kriegsfürst (Tertull., Adv. Marc. III 12 f) und ist nur für das jüdische Volk bestimmt (Tertull., Adv. Marc. III 21). Die höhere Welt ist diesem Gotte völlig unbekannt (Tertull., Adv. Marc. II 28). So stand die Menschheit unter dem Drucke der Sünde und des a.t.lichen Gottes.

Ihre Lage rief das Erbarmen des guten Gottes wach. Noch ehe der Messias des a.t.lichen Gottes auftrat, kam Jesus. Sein Vater war der gute Gott[2] Er ist der spiritus salutaris (Tertull., Adv. Marc. I 19), die Erscheinung des Vaters.

[1] Tertull., De anima 23: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. Ferner c. 36.

[2] Iren. I 27_2. Nach Hippolyt (Philos. VII 31 p. 396_{76} und X 19) war Christus ein mittleres Wesen, geschieden von dem allein guten Gott und dem Bösen. Epiphan. (Haer. XIV) berichtet, Christus werde von einigen für den Sohn des Bösen, von anderen für den Sohn des gerechten Gottes gehalten. In seiner Güte und Barmherzigkeit habe er seinen Vater (den gerechten oder den bösen) verlassen und sei zum guten Gotte aufgestiegen, um diesem anzuhangen. Von hier aus aber sei er als Erlöser derer ausgesandt worden, welche unter der Gewalt seines Vaters standen. Verwandte Auffassungen finden sich im Fihrist des arabischen Schriftstellers Abulfaradsch Muhammed ben Ishak an-Nadim. Hier stehen Licht und Finsternis sich gegenüber. Aber über das mittlere Prinzip herrscht nicht Einigkeit. Einige nennen es Leben oder Jesus, andere meinen, Jesus sei bloß ein Gesandter dieses Wesens und habe auf dessen Befehl und mit dessen Macht die Dinge geschaffen. Vgl. Harnak, Marcion, S. 304* f.

Unter Pontius Pilatus trat er plötzlich in Judäa auf. Da die Materie und Schöpfung schlecht sind, durfte Jesus weder auf dem Wege der Geburt in die Welt treten, noch von der Materie berührt werden. Ohne Geburt, Jugend und Entwicklung beginnt er, gleich vollendet, sein Werk, die Menschen des Weltschöpfers aus reiner Güte zu erlösen.[1] Da er selbst von oben kam, bedurfte er nicht wie sonst der gnostische Jesus eines besonderen höheren Geistes. Er gab sich zuerst für den Messias aus, um in einer bekannten Form Vertrauen zu gewinnen, dann aber legte er das Höhere in diese Bezeichnung hinein (Tertull., Adv. Marc. III 15). Sein irdischer Wandel war nur ein scheinbarer, da er nichts Materielles an sich trug. Wegen seiner gegensätzlichen Stellung zur Welt und zu ihrem Schöpfer brachten dessen Mächte ihn zum Kreuzestode (Tertull., Adv. Marc. III 23). Er konnte natürlich auch nur scheinbar leiden.[2] Aber sein Tod war der Kaufpreis aller Seelen, die sich vom Judengotte lossagten (Adamantius, Dialog II 9). Obwohl er stärker war als der Gott der Gerechtigkeit, überwältigte er ihn nicht mit Gewalt, sondern durch die Liebe (Tertull., Adv. Marc. IV 25). Eine Auferstehung hatte dabei keinen Sinn; auch für die Menschen gibt es nur eine höhere Auferstehung der Seele.[3]

[1] Tertull., De carne Christi 1: Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret, negavit et carnem. Weiter Tertull., Adv. Marc. I 24, III 8, III 11; Philos. VII 31 (p. 396$_{71}$ ff).

[2] Tertull., Adv. Marc. III 11: mendacio passus est ut phantasma. Vgl. Philastrius, Haer. 44 u. 45; Epiphan., Haer. XXXXI u. XXXXII 1f.

[3] Iren. I 27$_3$. Den anderen Gnostikern stand in diesem Punkte Marcions Schüler, Lukanus, näher. Er unterschied Seele und πνεῦμα; letzteres war unsterblich, erstere sterblich; vgl. Tertull., De resur. carnis 2. Nach dem Marcioniten Markus hätte Gott dem sich krümmenden Menschen des Demiurgen das belebende πνεῦμα gegeben. Dieses habe er bei der Sünde verloren und bekomme es wieder durch den Erlöser, der als Fremdling auf Erden erschien (Adamantius, Dialog II 8 und 13 f). Bei Megethius (Adamantius, Dialog II 6 f) findet sich folgende Auffassung: die vom Demiurgen ihrem ganzen Wesen nach herstammenden Menschen empörten sich gegen diesen. Deshalb von ihm verworfen, verfielen sie der Macht des bösen Gottes, aus der der gute Gott sie erlöst, indem er sie durch den Glauben in Gute umwandelt und dem Demiurgen gänzlich entzieht.

Jesus legitimierte sich durch große Wunder, nicht durch Erfüllung von Weissagungen (Tertull., Adv. Marc. III 3). Sein Zweck war, die Propheten, das Gesetz und alle Werke des Weltschöpfers aufzuheben (Iren. I 27_2; Tertull., Adv. Marc. III 4, IV 24). Er befreite die Menschen von der Furcht Gottes, in deren Bann sie der a.t.liche Gott geschlagen hatte. Statt der Furcht verkündete er die ungetrübte Liebe Gottes.[1] In den acht Seligkeiten strahlt das wärmende Licht dieser neuen Religion aus auf alle, die vom Gotte dieser Welt verstoßen sind (Tertull., Adv. Marc. IV 14). Und das steigert noch das Wunderbare dieser Liebe, daß sie fremden Geschöpfen gilt, die weder dem Leibe, noch der Seele nach irgendeinen Anteil am Vatergott der Güte haben. Aus ihrer trostlosen Heimat will sie der Gott „der Barmherzigkeit und alles Trostes" hinausführen in eine glückliche Fremde (Harnack). Der Kampf des Judengottes gegen die Apostel, Jünger und Anhänger Jesu aber wird fortdauern (Tertull., Adv. Marc. III 22); solange sie auf Erden sind, werden sie besondere Trübsal haben; indes besitzen sie den Trost, Erkaufte im Reiche der Liebe zu sein (Tertull., Adv. Marc. IV 38 und Adamantius, Dialog I 21). Ja der a.t.liche Gott wird noch seinen Messias senden. Darum wird Christus wiederkommen und gegen ihn streiten (Tertull., Adv. Marc. III 4).

Die Liebe Gottes verlangt Askese, den Haß der Welt und die Flucht von ihr. Von ihren Genüssen muß man sich enthalten, desgleichen von geschlechtlicher Gemeinschaft.[2] Eine möglichst große Weltentsagung und Vergeistigung soll angestrebt werden. „Elende und Gehaßte" werden die wahren Christen hienieden sein, das Martyrium, das sie ganz aus der Gewalt des Weltschöpfers befreit, nicht fliehen (Iren. IV 33_9; Tertull., Adv. Marc. IV 9, 36, I 24, 27; Clem.

[1] Tertull., Adv. Marc. I 27: Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur.

[2] Tertull., Adv. Marc. I 29: Non tinguitur apud illum (sc. Marcionem) caro nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione coniugii institutio ista constabit. Ferner IV 11, De carne Christi 4; Clem. Al., Strom. III 3_{12}; Philos. VII 30 (p. 394_{39} ff); Epiphan., Haer. XXXXII 3.

Al., Strom. IV 4_{17}). Darum werden auch nur die gerettet, welche solche Feindseligkeit gegen die Welt und das Gesetz und den Gott beider in sich tragen. So rettete Jesus bei seiner Hadesfahrt den Kain und seinesgleichen Koreh, Dathan, Abiron, Esau, die Sodomiter, die Ägypter und alle Heiden, also die Feinde des Judengottes. Abel dagegen und die Gerechten des A. T., welche zugleich mit den Verworfenen in der Hölle waren, wenn auch an verschiedenen Stellen (Tertull., Adv. Marc. IV 34), wurden ausgeschlossen von der Seligkeit (Iren. I 27_3); denn sie dienten dem niederen Gotte und seiner lieblosen Gerechtigkeit, die sie zum Empfang der wahren Güte untauglich machte (vgl. auch Tertull., Adv. Marc. IV 28). Johannes der Täufer war der Größte im Reiche des a.t.lichen Gottes, aber der Kleinste im Reiche Jesu (Tertull., Adv. Marc. IV 18). Gerettet werden kann natürlich nur die Seele, obwohl auch sie ihrem Wesen nach gottfremd ist; der Leib als Wurzel der Sünde verfällt notwendig dem Verderben (Iren., Adv. haer. I 27_3; Ps.-Tertull. VI; Epiphan., Haer. XLI, XLII 1—4).

Diese antinomistische Botschaft Jesu wird jedoch von den Judaisten, besonders von Petrus und den anderen Aposteln gefälscht (Tertull., Adv. Marc. I 20 f, IV 3 und 4). Darum wird Paulus als neuer Apostel berufen (Gal. 1_{11} f). In den dritten Himmel erhoben, vernimmt er wunderbare Worte und empfängt vom Erlöser selbst das Evangelium, das er durch seine Briefe verdeutlichte. Hier allein war also die wahre Lehre Jesu, welche nun als einzige religiöse Urkunde gelten konnte. Freilich war auch sie bereits mannigfach durch den Judaismus verderbt worden (Iren. I 27_2, III 2_2, III 11_7, III 13_1, 14_3; Tertull., De praescr. haer. 22 ff). Darum nahm Marcion auf Grund seines Offenbarungsprinzips an der Hand des Paulus, wie er ihn verstand, eine Revision der heil. Schriften vor. Das wahre Evangelium schien ihm in der von der Tradition dem Lukas fälschlich zugeschriebenen Darstellung vorzuliegen, freilich auch verderbt durch die Judaisten (Tertull., Adv. Marc. IV 2, 4; Iren. III 4_{13}). Er reinigte darum dieses Evangelium und strich namentlich alles, was es über die Geburt des Herrn enthielt, sowie alle Stellen, in denen

Jesus den Schöpfer dieser Welt als seinen Vater bekennt. Er verkürzte weiterhin die Briefe des Paulus und tilgte alle Ausführungen, in denen der Weltschöpfer als Jesu Vater erscheint, und die prophetischen Worte, welche der Apostel auf die Ankunft des Herrn bezieht. So schuf er dem A. T. gegenüber, das er als Werk des Weltgottes ablehnte, ein neues hl. Buch, ein N. T., das sich zusammensetzte nur aus einem überlieferten Evangelium und den Briefen Pauli, die dazu beide stark beschnitten waren. Seine eigene Autorität stellt er über die der Apostel (Iren. I 27_2), obwohl er sich weder auf eine göttliche, noch auf eine besondere charismatische Erleuchtung beruft.[1]

Jede Verbindung von christlicher und vorchristlicher Zeit wird von Marcion abgebrochen, das A. T. auf gleiche Stufe mit dem Heidentum gerückt. Beides sind desselben Gottes Werke, nämlich des Gottes, dessen Wesen das Böse ist. Der sonst von den Gnostikern geübte Versuch, durch Allegorie die geschichtlichen Vorstufen des Christentums und dessen Perennität zu retten, wird nicht mehr gemacht.[2] Das Christentum tritt unvermittelt, sprunghaft ins Dasein; es konnte weder an die Philosophie noch an die Natur und Geschichte anknüpfen, weil alles dieses ihm wesensfremd war. Der gute Gott vermochte sich nur durch sich selbst plötzlich zu offenbaren (Tertull., Adv. Marc. I 18, IV 25).

Marcions Auffassung raubt gewissermaßen der Religion das geschichtsbildende Objektive, da er alle Satzungen auflöst und nur die absolut freie Gnade, wenn auch nicht in voller Konsequenz, gelten lassen will. Hier wird alles auf das Subjektive gestellt. Die Seele muß sich dahin erziehen, daß sie, jeder gesetzlichen Leitung entbehrend, allein der freien Liebe Gottes lebt. Nach dieser Lehre liegt Jesu Bedeutung in dem Beispiel seines Lebens und der Mitteilung dieser neuen Offenbarung. Ja, bei der doketischen Fassung sowie der ganzen religiösen Art ist Jesus eigentlich nur das Symbol und bezeichnet den Moment, in welchem die Seele

[1] Vgl. Marcions Bibel und Antithesen bei Harnack, Marcion, S. 32 ff.

[2] Orig., In Matth. (Opera, ed. Lommatzsch, III) tom. XV 3 (S. 333): *Μαρκίων . . . φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.*

zu dieser höheren Freiheit erwacht, oder wie Baur[1] sagt: der Geist gebe sich durch sich selbst kund. Die plötzliche Erscheinung des σωτήρ sei ein körperlicher Reflex der unsichtbaren Idee, sei ein in einem Momente aus dem Dunkel des Bewußtseins hervorbrechender Strahl des Gedankens. Der historische Christus weiche dem urbildlichen.

Woher die Empfänglichkeit des Menschen für die Erkenntnis des guten Gottes kommt, bleibt ungeklärt, da ja auch die Seele nach allgemeiner Auffassung in dieser Schule nur demiurgischer Herkunft ist.

Wie aber gestaltet sich der Endzustand? Da nicht alle gerettet werden können, wird schließlich einmal eine definitive Scheidung der Geister eintreten müssen. Diese bringt ein Gerichtstag, den der gute Gott, nun seine Übermacht enthüllend, abhalten wird. Da er aber nur Liebe ist, kann er niemanden verdammen. Darum richtet er, indem er das Böse zurückweist (Tertull., Adv. Marc. I 27). Die Guten werden wie die Engel und selig sein im Reiche der Liebe (Tertull., Adv. Marc. III 9, IV 31, V 10). Die Bösen verfallen dem Feuer des Schöpfergottes (Tertull., Adv. Marc. I 28). Da dieser aber nichts Ewiges in sich trägt, wird er mit allen Unerlösten untergehen.

Nach Epiphanius (Haer. XXXXII 4) bekannte sich Marcion zur Seelenwanderung. Die Seelen welche in einem ersten Leben sich nicht erheben zur Liebe Gottes, kehren wieder und gehen vermittels neuer Inkarnationen ihrem Ziel entgegen.

Trotzdem hat die Geschichte einen zwiespältigen Ausgang. Es wird Seelen geben, welche definitiv der Hölle verfallen, obschon die wiederholte Menschwerdung ihnen reichlich Gelegenheit zur Besserung gibt und Gottes Wesen nicht Gerechtigkeit, sondern reine Güte ist (Iren. I 27_8).

Eznik gibt von der Erlösungslehre Marcions folgende Darstellung: nachdem der gerechte Gott zum Himmel gestiegen war, suchte er den Menschen von der Materie zu trennen und gab ihm Gebote und sagte, es gäbe keinen anderen Gott außer ihm. Aus Rache, daß Adam ihr nicht

[1] Die christl. Gnosis, S. 282 ff.

mehr gehorchte, erschuf die Materie viele Götter und erfüllte damit die Erde. Alle verweigerten dem gerechten Gotte den Gehorsam; dafür warf dieser sie in die Hölle. Aus Mitleid mit ihnen schickte der gute Gott ihnen seinen Sohn als Erlöser. Dieser sollte Mensch werden und vom Judengott aus Neid ans Kreuz geschlagen werden, damit auch er der Hölle verfalle und die Verdammten erlöse. Dies geschah, und der Sohn führte die Seelen aus der Hölle in den dritten Himmel. Dann stieg Jesus zum zweitenmal in seiner Gottheit nieder und hielt mit dem Herrn der Geschöpfe Gericht wegen seines Todes. Gemäß seinem eigenen Gesetze, das Gerechtigkeit fordert, ist auch letzterer des Todes schuldig. Jetzt aber erkannte der gerechte Gott den höheren. Er bat um Schonung für sein Leben, weil er unwissend gehandelt, und überließ Jesu alle Seelen, welche an ihn glaubten. Weiterhin aber heißt es von ihm, daß er sich und seine Welt schließlich selbst zerstöre (Wider die Sekten, IV 1, S. 176 ff).

Trotz seiner spiritualisierten Religionsform anerkannte Marcion sakramentalische Weihungen. Nach Eznik (IV 15) gab Marcion die Taufe nicht nur einmal, sondern dreimal, im Verhältnis zu den begangenen Sünden. Auch wurde die Taufe Lebenden für Verstorbene gespendet. Er empfahl sogar den Frauen zu taufen (Epiphan., Haer. XLII 3 f). Auch von einer Buße spricht Eznik.

Neben der Wassertaufe hatten die Marcioniten eine Ölweihe (Tertull., Adv. Marc. I 14). Desgleichen feierten sie eine Art Eucharistie, jedoch mit Wasser statt mit Wein (Epiphan., Haer. XLII 3). Nach Tertullian (Adv. Marc. I 14) wurde den Mysten Milch und Honig als heilige Speise gereicht.

In Marcions Lehre klingen echt christliche Töne durch. Kategorischer als er kann man die Absolutheit und Neuheit der durch Christus geschaffenen Religion nicht verkünden. Mehr als alle anderen Gnostiker hat er den geheimsten Pulsschlag der Religion Jesu erlauscht und als erlösende Liebe gedeutet. Das mag mit ein tieferer Grund dafür sein, daß er, trotzdem er den religiösen Synkretismus der Zeit mehr oder minder ausschied, so großen Eindruck auf die

Zeitgenossen machte, so daß seine an der katholischen orientierte Kirchenbildung sich über den ganzen Erdkreis ausdehnte (Tertull., Adv. Marc. IV 5, V 19), bis sie der Manichäismus verschlang. Aber er hat die Religion Christi doch aller Substanz beraubt. Sie ist auch hier, vom Boden des positiven Christentums aus gesehen, ein mehr oder minder natürlicher Geistesprozeß. Alle Objektivität als Geschichte in der Welt hat sie verloren. Als Religion exklusivster Güte und Gottesliebe ist sie aufgebaut auf einem absolut unchristlichen Dualismus, einer Projektion von Marcions religiöser Empfindung ins objektiv Metaphysische. Daher gehört Marcion trotz sonstiger Abweichungen den Gnostikern an.

Nach Apelles ist die aus der vollkommenen Welt in den irdischen Kerker des Leibes gefallene Seele unter der Gewalt des feurigen Gottes, der, wenn nicht das Böse selbst, so doch im Dienste des Bösen stehend, das personifizierte Feuer der Leidenschaft ist (Tertull., De anima 23). Er lockte sie durch irdische Speisen herab und hüllte sie in das böse Fleisch. Weiterhin entführte er die Juden dem Weltschöpfer und ebenso die Christen, die diesen als Gott verehrten (Tertull., De carne Christi 8, De anima 23, De praescr. haer. 7, De resur. carnis 5). Der Weltschöpfer, welcher dem höchsten Gott gern dient und nur ein ohnmächtiges Wesen ist, hat Mitleid mit den Menschen und bittet den guten Gott, seinen Sohn als Erlöser zu schicken (Orig., Ad Tit., Migne, P. gr. 14, 1303).

Dieser Erlöser ist der einzige und alleinige Gesandte Gottes an die Menschheit;[1] obwohl realer als in der Darstellung Marcions, erscheint er doch doketisch. Er kommt herab in einem den Gestirnen entnommenen Leibe und tritt ohne Geburt in die Welt.[2] So blieb er den kosmischen

[1] Orig., C. Cels. V 54$_4$ f: *φησὶν (Ἀπελλῆς), ὅτι μόνος οὗτος ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων.*

[2] Tertull., De carne Christi 6: vere corpus habuisse Christum de sideribus inquiunt, et de substantiis superioris mundi mutuatus est carnem. Vgl. weiter Tertull., Adv. Marc. III 11, De resur. carnis 2; Philastrius, Haer. 47; Epiphan., Haer. XXXXIV 2; Philos. VII 38 (p. 401$_{12}$): Christus sei der Sohn des guten Gottes und ohne Vermittlung der Jungfrau mit einem Leibe erschienen, der gebildet war aus dem Warmen und Kalten, Nassen und Trockenen. Siehe auch Ps.-Tertull. 3.

Mächten verborgen, bis die Juden ihn kreuzigten. Er erstand nach drei Tagen und erschien seinen Jüngern und überzeugte sie von seiner Leiblichkeit (Philos. VII 38 p. 401 7 ff). Dann legte er seine irdische Erscheinung ab, gab die einzelnen Bestandteile den Elementen zurück und ging in den Himmel ein, woher er wiederkommen wird.[1] Wer immer seine Hoffnung auf den Gekreuzigten setzt, wird selig, — freilich nur dem Geiste nach — wenn er nur in guten Werken befunden wird (Rhodon b. Euseb., KG. V 13 5). Die Stellungnahme zu den Weltprinzipien ist dabei belanglos. An der Erscheinung Jesu hat sich diese Hoffnung zu entzünden.

Die moralischen Anschauungen des Apelles sind asketisch. Er verlangt Ehelosigkeit (Tertull., De praescr. haer. 33). Die Materie ist ja schlecht und muß darum möglichst gemieden werden. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht (Tertull., De praescr. haer. 33). Auf das Bekenntnis kommt es nicht an, auch nicht auf *γνῶσις*. Die Wissenden werden den Glaubenden nicht vorangestellt. Für die Glaubenden hat Christus durch seine Apostel den Lebenssamen zurückgelassen.[2]

Zwischen christlicher und vorchristlicher Zeit schied Apelles ähnlich wie Marcion. Gegen das Gesetz polemisierte er in seinen Schriften und lästerte es (Euseb., KG. V 13 9). Nach den Philosophumena (VII 38 p. 401 8 ff, X 20) hat er Gesetz und Propheten als Lügenbücher verworfen; nach Eusebius (KG. V 13 2) schrieb er die Prophetie dem Teufel zu. Und dennoch scheint er in dem Gesetz und den Propheten etwas Höheres anerkannt zu haben.[3] Auch das N. T. erweiterte er über Marcions Fassung

---

[1] Epiphan., Haer. XXXXIV 2: *καὶ ἀναλύσας, φησίν, αὐτὴν τὴν ἐνανθρώπησιν ἑαυτοῦ ἀπεμέρισε πάλιν ἑκάστῳ τῶν στοιχείων τὸ ἴδιον ἀποδούς, τὸ θερμὸν τῷ θερμῷ, τὸ ψυχρὸν τῷ ψυχρῷ, τὸ ξηρὸν τῷ ξηρῷ, τὸ ὑγρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ οὕτως διαλύσας ἀπ' αὐτοῦ πάλιν τὸ ἔνσαρκον σῶμα ἀνέστη εἰς τὸν οὐρανόν, ὅθεν καὶ ἦκει.*

[2] Philos. VII 38 (p. 401 26 ff): *καὶ οὕτως ἐπορεύθη πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα, καταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τοῖς πιστεύουσιν.*

[3] Epiphan., Haer. XXXXIV 2: *ἐν ποίᾳ γραφῇ ποῖά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*) *εἰρημένα, καὶ ποῖά ἐστι τὰ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ.*

hinaus, indem er noch das Joh.-Ev. benutzte, wie aus den Philosophumena (VI 38 p. 401 5 f) hervorgeht. Die wahre Offenbarung Gottes kam erst in Christus.[1]

Apelles gibt dem religiösen Leben in dem Vertrauen auf den Gekreuzigten mehr substantiellen Grund als Marcion tat. Trotz des naturalistisch gnostischen Aufrisses seines Systems und der Ablehnung eines formulierten Glaubens ist ihm der Grundbestand des religiösen Lebens Glaube und Vertrauen. Damit näherte er sich wesentlich kirchlichem Empfinden.

2. Hermogenes.

Mit Marcion verwandt, nimmt Hermogenes das Problem des Bösen zum Ausgangspunkt seiner Spekulationen. Aber schon darin weicht er erheblich von Marcion ab, daß er sich sträubt, den Weltschöpfer für das Böse verantwortlich zu machen.[2] Auch er geht aus von einem strengen Dualismus: Gott und die Materie, aus welcher Gott die Welt schuf.[3] Die Materie kann nicht von Gott sein, weil dieser unteilbar, vollkommen und unwandelbar ist. Aber auch nicht aus nichts konnte Gott schaffen, denn dann fiele alle Verantwortung für das Böse auf ihn zurück. Somit muß die Quelle des Bösen wohl in einer ewigen Materie gesucht werden (vgl. Tertull., Adv. Hermog. 2, 10 und 11; Philos. VIII 17 p. 432 28 ff). Diese muß ewig sein, weil kein Ursprung für sie angegeben werden kann, und weil sonst Gott von Ewigkeit her kein Herrschergebiet gehabt hätte. Und weil sie ewig ist, kommt ihr auch Unendlichkeit zu (Tertull., Adv. Hermog. 38). Aber sie ist in sich unvollkommen, ohne Form und Ordnung; darum hat Gott

---

[1] Vgl. oben S. 218 Anm. 1.

[2] Tertull., Adv. Hermog. 16: Haec si ita sunt, nescio, qua possit evadere sententia Hermogenes, qui deum quoque modo de materia malum condidit, sive voluntate, sive necessitate, sive ratione, non putet mali auctorem.

[3] Tertull., Adv. Hermog. 1: Inde sumpsit a Stoicis materiam cum domino ponere, quae et ipsa semper fuerit, neque nata, neque facta, nec initium habens omnino, nec finem, qua dominus omnia postea fecerit.

über sie Macht und ragt über sie hinaus (Tertull., Adv. Hermog. 6 und 7).

Volle Klarheit herrscht im einzelnen nicht über die Anschauung des Hermogenes. Die Materie gilt ihm bald als körperlich, bald als unkörperlich, ja er legt ihr beide Prädikate gleichzeitig zu. Sie ist körperlich, insofern sie das materielle Substrat der Dinge ist, unkörperlich wegen der fortwährend in ihr wirksamen Bewegungskraft, welche jedoch ungeordnet, stürmisch und nicht gestaltend ist.[1]

Durch die bloße Erscheinung Gottes wird das Ungestüm der Materie besänftigt oder gemindert; sie geht ein in die Weltformen (Tertull., Adv. Hermog. 44). Aber nicht die ganze Materie wird geformt, sondern nur ein Teil; dieser Teil ist indes ein Bild des Ganzen (Tertull., Adv. Hermog. 39). Diese Materie war das Prinzipium, in welchem Gott Himmel und Erde bildete (Tertull., Adv. Hermog. 19).

Über den Menschen erfahren wir so viel, daß er von der Materie herstammt.[2] Infolgedessen kommt ihm auch keine Freiheit zu.[3]

Die gleiche Unklarheit wie in ontologischer Beziehung besteht hinsichtlich der ethischen Prädizierung der Materie. Wäre sie von Natur aus gut, so bedürfte sie nicht erst des Eingriffes Gottes, um zur Gestaltung zu gelangen; wäre sie aber von Grund auf schlecht und böse, so wäre sie nicht fähig, Gottes Tätigkeit aufzunehmen, um zu einem gestalteten Dasein geführt zu werden (Tertull., Adv. Hermog. 37). Demgegenüber berichtet Theodoret, daß Hermogenes Teufel und Dämonen auf die Materie zurückgeführt, sie also als

---

[1] Tertull., Adv. Hermog. 36: Corporale enim materiae vult esse, de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum eius. Si enim, ait, corpus tantummodo esset, nihil ei incorporale appareret, id est motus; si vero in totum incorporalis fuisset, nullum corpus ex ea fieret. Cap. 41: Inconditus et inconfusus et turbulentus fuit materiae motus.

[2] Tertull., De monog. 16: Materia enim in illo abundat, unde et animam esse praesumens.

[3] Tertull., De anima 21: Inesse autem nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni.

böse betrachtet habe.[1] Bald ist die Materie als feindliche Macht gegenüber dem Lichte dargestellt, bald als Selbstbeschränkung, deren das Licht zur Selbstoffenbarung benötigte.[2]

Über die sittlichen Grundsätze des Hermogenes für das Leben ist uns nichts Eingehendes berichtet. Von ihm selbst erzählt Tertullian (De monog. 16), daß er mehr ans Heiraten als ans Malen denke; er war nämlich Maler von Beruf.

Christus ist der Sohn des Gottes, welcher die Welt bildete. Er trat ins Dasein durch die Geburt aus einer Jungfrau, vermittels des Geistes nach der Schrift. Er litt und erstand mit seinem Leibe und erschien seinen Jüngern. Bei der Himmelfahrt ließ er seinen Leib in der Sonne zurück. Er selbst ging ein zum Vater. Für diese Annahme berief sich Hermogenes auf Psalm 18_5 (vgl. Philos. VIII 17 p. 434_{41} ff). Einige verstanden unter dem Leibe Christi das Zelt, in dem er wohnte, andere die Kirche der Gläubigen. Der Leib hatte also nur die Bedeutung von Bild und Symbol.[3]

So fragmentarisch alles hier bleibt, zweierlei tritt besonders klar hervor: das Bestreben, einen heiligen Gottesbegriff zu finden und diesem Gotte die absolute Prävalenz zu sichern; dann sich in der Christologie möglichst an die historischen Berichte zu halten. Trotzdem ist die gnostisch-naturalistische Grundlage nicht überwunden.

3. Tatian.

Tatian war Schüler Justins d. M. Er trennte sich nach dessen Tode von der Kirche (Iren. I 28_1) und huldigte in manchen Punkten gnostischen Gedanken. Besonders zeigt er sich von valentinianischen und marcionitischen Einflüssen berührt. Seine Gotteslehre ist dualistisch. Er unterschied nach Clemens Alexandrinus den Gott des A. T. von dem Gott

---

[1] Theodoret, Comp. I 19: *τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσθαι.*

[2] Vgl. Schmitt, Gnosis I: Hermogenes.

[3] Clem. Al., Ecl. ex proph. § 56_2: *ἔνιοί μεν οὖν φασιν· τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης, σωμά δε λέγουσιν οἱ μεν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δε τὴν των πιστῶν ἐκκλησίαν.*

des N. T. (Clem. Al., Ecl. proph. § 38 und Strom. III 12_{82}). Jener sei unvollkommen und beschränkt; er sei das Bild der vom göttlichen πνεῦμα verlassenen und in der Finsternis schmachtenden Wesen. Er könne nicht befehlend, sondern nur wünschend sprechen: „Es werde Licht". Eusebius (KG. V 13_8) berichtet von einem Buche Tatians, welches über die Unklarheit der religiösen Wahrheiten im A. T. handelt. Der Gott des N. T. dagegen, lehrt Tatian, sei vollkommen. Er besitze in sich ein reiches Leben, das sich in übersinnlichen Äonen entfaltet.[1]

Tatians sittlich-religiöses Empfinden muß noch stärker dualistisch begründet gewesen sein als die theoretischen Grundlagen seiner Auffassung vermuten lassen. Die Ehe erklärte er für Unzucht (Iren. I 28_1; Epiphan., Haer. XXXXVI 2; Clem. Al., Strom. III 12_{89}). Das Eheverbot fand er in der Hl. Schrift (Matth. 6_{25}): „Niemand kann zwei Herren dienen" und (Matth. 6_{19}): Man solle keine vergänglichen Schätze sammeln. Die Kinder jenes Weltalters würden sich weder freien lassen noch selber freien (Clem. Al., Strom. III 12_{87}). Nach Strom. III 12_{79} ff wird die Erfindung der Ehe dem Teufel zugeschrieben. Darum war bereits im Diatessaron die Genealogie Jesu ausgemerzt und alles, was dessen fleischliche Abkunft aus Davids Samen betrifft (Theodoret Comp. I 20). Wie Clemens Alexandrinus (Strom. III 12_{80}) weiter berichtet, fand Tatian auch bei Paulus die Ehe untersagt.[2] Und deshalb wohl sprach er Adam die Seligkeit ab, weil dieser der fleischliche Vater der Menschen war (Iren. I 28_1; Epiphan., Haer. XXXXVI 2).

Nach Hieronymus[3] fand er den Weingenuß schon im A. T. verboten. Bei seiner Liturgie verwendete er nur Wasser (Epiphan., Haer. XXXXVI 2); außerdem waren noch gewisse andere Speisen unerlaubt.[4]

---

[1] Iren. I 28_1; vgl. auch Orig., De orat. (Opera, ed. Lommatzsch XVII), cap. 24; Epiphan., Haer. ILVI$_2$; Theodoret, Comp. I$_{20}$.

[2] Auf Grund von Kor. 7_{39} f und Röm. 7 2 u. 4.

[3] Hieronymus, Comment. in Amos II 12 (Migne, P. lat. 25, 1059).

[4] Vgl. Hieronymus, Ad Ioan. I 3 (Migne, P. lat. 30, 598), ferner Comment. in epist. ad Gal. VI 8 (Migne, P. lat. 26, 460); Theodoret, Comp. I 20.

Auch in Tatians System ist die Seele nur animalisches Prinzip. Sie ist unsterblich unter der Bedingung, daß sie die Wahrheit erkennt und die Erkenntnis Gottes erwirbt, m. a. W., daß sie pneumatisch wird. Sonst stirbt sie mit dem Körper und steht am Ende der Tage wieder auf, um mit ihm den ewigen Tod, d. h. die ewige Strafe zu leiden (Tatian, Orat. ad Graec. 7, 12, 13, 15).

In der Christologie war dieses System doketisch orientiert.[1]

Gnostische Abweichungen bei Tatian finden sich also im Gottesbegriff, in der Auffassung der hl. Schriften, der Askese, der Seelenlehre und der Christologie. In allen diesen Punkten macht sich der Naturalismus bemerkbar.

4. Bardesanes.[2]

Großen Einfluß gewann Bardesanes mit seinem Sohne Harmonius namentlich durch die Hymnen, durch welche sie die Schöpfer des syrischen Kirchenliedes wurden (vgl. Theodoret, Comp. I 22). In seiner gnostischen Haltung gehört Bardesanes der ophitischen Richtung an, und zwar in ihrer anatolisch-valentinianischen Ausprägung (vgl. Philos. VI 35 p. 286_2 ff).

Wie die syrischen Ophiten ist er in seiner Gottesvorstellung Dualist. Auf der einen Seite steht ein höchster, ewiger, geheimnisvoller, unfaßlicher Gott. Sein Wesen ist Licht; er ist die Quelle des Guten (Ephräm, Hym. 55 p. 557 B), zu vergleichen dem valentinianischen βυθός.[3] Ihm gegenüber steht die unerschaffene Materie, finster und gestaltlos, die

---

[1] Hieron., Comment. in epist. ad Gal. VI 8 (Migne, XXVI S. 460); Tatian, Orat. ad Graec. 21.

[2] Vgl. bes. Hilgenfeld, Bardesanes; Krüger, Bardesanes; Hahn, Bardesanes gnosticus. Für die Hymnen des Bardesanes siehe Literaturverz. III.

[3] Ephräm, Hym. 54 p. 556 A: Unum laudant, cuius excellentissimam praestantissimamque naturam pervestigabilem esse negant, et huic coniungunt substantias quasdam ipsi quidem coaevas et ingenitas, quae tamen humanae mentis aciem minime fugiant. Ferner p. 555 E: Unde sibinam eam arrogent scientiam, ut audeant componere naturas dispares, dissimiles et genere disiunctas.

Quelle des Bösen (Ephräm, Hym. 3 p. 443 A D; Hym. 14 p. 468 D E). Von ihr stammt der Teufel (Hym. 29 p. 504 C). Nach Hym. 3 (p. 443 D E) leugnete Bardesanes zwar die Möglichkeit eines Dualismus. Doch dies mag wie bei Hermogenes so verstanden werden, daß dem ersten Prinzip in jeder Weise der Primat gesichert werden muß. In Wirklichkeit stehen sich also gegenüber gut und böse, Gott und Materie, Licht und Finsternis.

Der gute Gott entwickelt sich in Äonen; durch letztere offenbart er sich und wird begreifbar.[1] Zuerst ging hervor die Gattin des guten Gottes, die Mutter des Lebens (Ephräm, Hym. 55 p. 558 D). Dieser Syzygie entstammt der Sohn des Lebendigen, Christus (Hym. 55 p. 557 B), und ein weiblicher Äon Rucho d' Kudscho = spiritus sanctus, so daß wir eine göttliche Tetras haben, also die ursprüngliche ophitische Form. Ob diese Rucho d' Kudscho zugleich als σύζυγος des Sohnes des Lebens zu gelten hat, wird nicht klar.

Von ihr oder dem hl. Geiste werden zwei Töchter geboren. Die eine heißt Scham des Trockenen, die andere Bild des Wassers.[2] Nach Stellung und Benennung identifiziert sich die erstere vielleicht mit der oberen Sophia, welche sich nach dem βυθός sehnte, aber reumütig wurde und darum im πλήρωμα verblieb, während die zweite hinweist auf jene Prunikos oder Achamoth, welche in die Gewässer der Finsternis und Materie versank. Nach Hahns Auffassung[3] stehen die beiden in Verbindung mit den zwei Äonen den vier Elementargeistern vor und bilden mit diesen das πλήρωμα. So ergaben sich neben der höchsten Gottheit noch sieben Äonen, also ein πλήρωμα, bestehend in einer valentinianischen Ogdoas. Im Hymnus 51 (p. 550 D) spricht Ephräm von sieben Wesen und berichtet, Bardesanes verkünde die Zeichen des Tierkreises und stelle das Horoskop.

[1] Siehe oben S. 224 Anm. 3.

[2] Ephräm, Hym. 55 p. 557 D E: Spiritum Sanctum geminas generasse puellas, alteram quidem terrae attulisse, unde incestaretur, alteram vero aquae, unde imaginem quandam exprimeret. Hahn gibt S. 63 die Namen dem Sinne nach wieder mit „Scham des Trockenen" und „Bild des Wassers".

[3] Hahn, S. 63 f.

Hier enthüllt sich der astronomische Charakter des Systems. Neander rechnet diese sieben Wesen gleichfalls zum πλήρωμα und erhält so die obere Ogdoas.[1] Lipsius läßt die obere Welt aus Vater und Mutter des Lebens, dem Sohn des Lebens, Christus, und dem hl. Geist oder der Chakmuth und den vier Elementargeistern bestehen[2] und darunter dann mit der Sonne und dem Monde, den Ebenbildern von Vater und Mutter des Lebens (Hym. 55 p. 555 D), die sichtbare Welt beginnen, das Reich der Planeten, unter welchen die zwölf Zodiakalgeister und die sechsunddreißig Dekane als Vorsteher der dreihundertsechzig Teile des Tierkreises sich befinden.[3] Hilgenfeld nimmt auf Grund des Dualismus zwei einander entgegenstehende Tetraden an.[4] Nach Ephräm (Hym. 53 p. 553 F) lehrte Bardesanes nämlich entgegengesetzte Substanzen. Diese Substanzen hält Hilgenfeld für die obere Tetras und die vier Bestandteile der Materie: Luft, Feuer, Wasser, Finsternis. Mit der Materie gleichen Wesens ist der Teufel (Hym. 41 p. 532 E); er wird die Hefe des Prinzips der Finsternis genannt (Hym. 29 p. 504 C). Nach dieser Auffassung entspräche der oberen Tetras eine untere, während nach Lipsius der oberen Ogdoas eine untere korrespondierte, gebildet aus der Planetenwelt einschließlich der gefallenen Tochter.

Wie in den ophitischen und valentinianischen Systemen ist der Fall der Himmelstochter die Veranlassung der Weltbildung (Ephräm, Hym. 3 p. 444 C D). Die Welt wird beherrscht durch die sieben Planetengeister (Hym. 53 p. 553 F). Sie sind die eigentlichen Weltschöpfer (Hym. 3 p. 444 A). Aber Christus und die Chakmuth wirkten durch sie.[5] Von den Gestirnen wird das Los der Welt bestimmt,

[1] Neander, S. 194.

[2] Lipsius, Gnostizismus, S. 174.

[3] Vgl. auch Lipsius in Ztschrft. f. w. Theol. 1863, S. 436 f.

[4] Hilgenfeld, Bardesanes, S. 50 f und Ketzergesch., S. 521 f.

[5] Ephräm, Hym. 3 p. 444 B: Marcion et Bardesanes impie affirmant non unum esse rerum conditorem; summi scilicet opificis opera rebus ab eo factis attribuerunt, sic ut Filium et Spiritum Sanctum cum istis confunderent. P. 444 C D: Quid quod cum credere oporteret, mundum, dum a Summo Patre per Filium conditum fuisse commenti sunt, divi-

Leben und Tod. Aber ihre Macht erstreckt sich nur auf das, was unter Sonne und Mond ist (Hym. 8 p. 457 F und Hym. 6 p. 452 F). Somit sind die Menschenseelen frei, denn nur das Äußere unterliegt dem Zwange. Die Vorsehung steht dem Sternenbann entgegen.[1]

Der Mensch gehört wiederum verschiedenen Welten an. Sein Leib stammt aus der Materie oder vom Teufel,[2] die Seele von den „Sieben". Ob nun darunter die Planeten oder Äonen zu verstehen sind, wird nicht klar. Für letzteres spricht Hym. 52, der die Seele von den göttlichen Substanzen ableitet.[3] Wir haben uns die Zusammensetzung vielleicht so zu denken, daß die psychische Seele von den sieben Planeten stammt, daß dagegen das Pneumatische durch das Mitwirken von Christus und der Chakmuth bei der Schöpfung aus der höheren Welt in die menschliche kam. Die Seele besitzt keine γνῶσις. Der Leib ist für sie ein Kerker; in ihn wurde sie gefesselt ihrer Sünden wegen,[4] die sie im Himmel durch Übertretung eines Gottesgebotes beging. Die Seelen tragen keine metaphysische Prädisposition an sich.

---

num opificem in partem sui laboris vocasse Achamoth feminam, eademque obstetricante coelum et mundum in lucem prodiisse.

[1] Euseb., Praep. ev. VI 10_{28}: *θεοῦ δ' ἐπινεύσαντος πάντα δυνατὰ καὶ ἀνεμπόδιστα· τῇ γὰρ ἐκείνου βασιλεύσει οὐδὲν ἀντιστῆναι δύναται. καὶ γὰρ δοκοῦντα ἀνθίστασθαι, αὐτοῦ χρηστοῦ ὄντος καὶ συγχωροῦντος ἑκάστῃ φύσει ἔχειν τὴν ἰδιότητα καὶ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θελήματος ἀνθίστασθαι.*

[2] Ephräm, Hym. 53 p. 553 F: Corpora nostra ab eo, quod malum principium appellant compacta fuisse docuerunt, negant autem ea post casum aliquando resurrectura; animos vero a septem principiis existere et produci.

[3] Ephräm, Hym. 52 p. 555 F: Rursus asserunt humanum animum a substantiis hisce ingenitis constitutum, huic tamen propriam substantiam manere usquequaque ignotam, suas etiam naturales facultates et operationes incompertas esse.

[4] Der Anhänger des Bardesanes, Marinus, sagt bei Adamantius im Dialog *Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* V p. 214_{27} ff: *ὅτι σῶμα δεσμός ἐστι ψυχῆς καὶ πάντων τῶν κακῶν αὐτό ἐστιν αἴτιον . . . ὅτε παρέβη τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ ἁμαρτήσασα, τότε, φησίν, ἐποίησεν ὁ θεὸς δερματίνους χιτῶνας καὶ ἐνέδυσεν αὐτούς· τουτέστι τὸ σῶμα.* Siehe auch die vorhergehende Anmerkung.

Der Erlöser[1] ist Christus, der Sohn des Vaters des Lebens. Er kommt, um die Menschen über ihre himmlische Herkunft zu belehren, um den Seelen den Weg der Heimkehr zu zeigen. Seine Mutter ist die Jungfrau Maria, aber er nahm nichts von ihrem hylischen Leibe an. Er trug einen himmlischen Leib und war nur scheinbar Mensch. Darum war sein Leiden auch nicht real.[2] Eine Auferstehung konnte es also für ihn nicht geben, wie es auch für den Menschen eine leibliche Auferstehung nicht gibt.[3] Die wahre Auferstehung konnte Bardesanes wohl nur in der Rückkehr des Geistes in seine ewige Heimat sehen.

Alles ist wie bei Marcion auf das Subjektive gestellt, nur daß die grellen realen Farben hier das Spirituelle stark versinnlichen. So stellt sich auch die Vollendung dar als ein Gastmahl der Erlösten mit der heimgekehrten Tochter des Lichtes im *πλήρωμα* (vgl. Hym. 55 p. 557 F und Hym. 55 p. 558 B).

Die vorchristliche Welt war nicht ohne Licht und Offenbarung. Die Bardesaner verachten zwar Moses und sein Gesetz und lassen dieses von mehreren, wahrscheinlich von den Gestirngeistern, gegeben sein, versagen ihm jedoch nicht jede Anerkennung. Nach Theodoret erschien Christus dem Abraham und einigen anderen von den Alten,[4] ähnlich wie es sich bei den Valentinianern findet (Hym. 21 p. 438 D). Nach Epiphanius (Haer. XLVI 2) gebrauchte Bardesanes außer dem A. und N. T. noch einige Apokryphen.

---

[1] Vgl. hier das Brautlied der Sophia und das Lied von der Erlösung bei Preuschen, Zwei gnost. Hymnen.

[2] Marinus sagt im Dialog. des Adamantius IV p. 168_{21} f: *ἄλλως δὲ αἱ γραφαὶ οὐράνιον αὐτόν φασι σάρκα ἀνειληφέναι*, u. IV p. 176_{6} f: *ὅτι ἀπ' οὐρανῶν ἔχων ἦλθεν σῶμα.* IV p. 174_{23}: *δοκήσει πέπονθεν αὐτός.* Ferner IV p. 178 u. Ephräm, Hym. 36 p. 521 F.

[3] Vgl. Epiphan., Haer. XXXXVI 2; Ephräm, Hym. 1 p. 438 C, Hym. 3 p. 438 C, Hym. 53 p. 555 F, Hym. 52 p. 534 E.

[4] Ephräm, Hym. 50 p. 547 D E: Similiter rubore suffultus conticuit Bardesanes, falsus ipse gregulos fefellit suos, plures commentus legislatores . . . nec stupidus advertit unam esse veritatem. Theodoret, Epist. 145 (p. 1248): *δόξας εἶναι ἄνθρωπος, ὃν τρόπον ὤφθη τῷ Ἀβραὰμ καί τισιν ἄλλοις τῶν παλαιῶν.*

Allseitig Sicheres läßt sich über das System des Bardesanes nicht ausmachen. Für unsere Zwecke genügt auch die skizzierte Struktur. Nach der kirchlichen Seite hin ist hier die Gnosis abgeschwächt, insofern das sittlich Böse doch zum Teil auf einen Sündenfall zurückgeführt und bei gleicher metaphysischer Beschaffenheit auch allen Menschen die freie Entscheidung gesichert wird. Im übrigen ist das System durchaus gnostisch naturalistisch.

5. Pistis Sophia.[1]

Gottesvorstellung und Weltentstehung. Nach der Auffassung der Pistis Sophia zerfällt das Universum, wie auch sonst in der Gnosis, in drei Regionen, ein oberstes Lichtreich, eine mittlere und eine untere Welt. Köstlin faßt die Einteilung des Ganzen so, daß er den κέρασμος, in dem sich das Licht bereits mit der Finsternis mischt, für das mittlere Reich hält und den κόσμος für die letzte Region. Nach C. Schmidts Darstellung zerfällt das Ganze in eine höchste, höhere und eine niedere Lichtwelt. Sachlich sind die Unterschiede zwischen den beiden Auffassungen gering. Der Monotheismus ist klar ausgesprochen. Alle unteren Stufen des Daseins mitsamt der äußeren Finsternis und allen Teilen des Universums sind nicht aus sich selbst, sondern sind geworden.[2] Die Gottheit erscheint auch hier ganz gnostisch als übertranszendent. Kein menschliches Prädikat kann sie erreichen; sie ist ineffabilis (p. 242). Ihr Wesen ist reichstes Licht; sie ist der pater θησαυροῦ luminis (p. 358, 376), das ἀπέραντον lumen (p. 357, 375). Alles Sein liegt

---

[1] Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt: Schmidt, Pistis Sophia; Köstlin, Darstellung der P. S. u. Harnack, Über d. gnost. Buch P. S. Bezügl. des benutzten Textes vgl. Literaturverz. I 2. Von Köstlin, Harnack und Schmidt wird das Original in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts datiert u. von Schmidt (S. 596) nebst den Jeûbüchern der ägyptischgnost. Sekte der Severianer zugeschrieben. Siehe auch Mead-Ulrich, Fragmente eines verschollenen Glaubens.

[2] Pistis Sophia p. 206: Quapropter caligo facta sit, et quapropter factum sit lumen . . . quapropter caligo tenebrarum facta sit et lumen luminum factum sit . . . quapropter chaa facta sint etc. Vgl. p. 243, p. 285; p. 323 ist von einer emanatio universi die Rede.

unter Gott, darum ist er der pater paternitatis omnis (p. 357, 375 f), der sanctus sanctorum omnium (p. 378), der Gott des Alls (p. 281). Sein Ort ist wahrscheinlich der τόπος ἀληθείας (p. 121 ff, 127 f) an der Spitze der obersten Lichtwelt, welche ihrerseits wiederum das Prinzip der unter ihr befindlichen Welten ist (p. 224, 311).

Sein Wesen entfaltet sich auf zweifache Weise, durch immanente Verwirklichung und nach außen durch Emanationen. Innerlich differenziert sich derselbe zu einer großen Zahl von Gliedern, den μέλη Ineffabilis (p. 241 f, 252 f). Untereinander sind diese an Rang und Bedeutung verschieden (p. 252 f). Sie sind als Mysterien gedacht, welche man kennen muß, um der höchsten Gottheit geeint zu werden (p. 254), und zugleich auch als Kräfte, durch die das Außergöttliche zur absoluten unio mystica mit der Gottheit gelangt.[1] Obwohl die Gottheit eigentlich prädikatlos ist, trägt sie doch in ihrem Wesen das Verhängnis der Verendlichung und Beschränkung. Die Glieder ihrer inneren Entfaltung verlieren absteigend an Würde und Wert. An das letzte Glied knüpft sich der Emanationsprozeß an (p. 226). Derselbe bringt unter dem τόπος Ineffabilis einen unendlichen Reichtum von Lichtwesen zum Dasein. Stufenweise steigen diese abwärts, jedoch so, daß jede Hypostase nach allen Dimensionen hin unendlich größer ist als die nächst tieferstehende (p. 198 ff). Dabei ist die Variation so unerschöpflich, daß jeder religiöse Akt und jede religiöse Vorstellung in wechselnden Formen und Dubletten verkörpert und objektiviert erscheint. Immer tiefer und tiefer senken sich die Entfaltungen, die Klüfte zwischen dem Endlichen und Unendlichen überspringend, bis herab zum völligen Gegensatz gegen das vollkommene Lichtwesen, bis zur äußersten Finsternis.

Dieser ganze Reichtum von Wesen und Gestalten ist, wie wir bald sehen werden, da, damit allen Möglichkeiten des seelischen Lebens Rechnung getragen werde; jedes gute, edle Streben soll seinen adäquaten Lohn, jedes Verfehlen seine Strafe finden. Der Mannigfaltigkeit der subjektiven Welt korrespondiert negativ und positiv die Fülle der ob-

[1] p. 228: Ut sit coniuncta cum suis μέλεσιν; vgl. auch p. 241.

jektiven Wirklichkeit. Das System will Sittenernst und grenzenlose Milde paaren (p. 250, 254, 280).

Zuerst emanierten die *τόποι* im *χώρημα* (= Bereich) des Ineffabilis. So konsolidierte sich zu eigener Existenz das *μυστήριον* Ineffabilis (p. 224, 221, 226) oder das *μυστήριον* unicum (p. 236) oder primum *μυστηρίων* omnium (p. 9). Um seinetwillen wurde alles geschaffen, auch alle übrigen Mysterien.[1] Es ist das Prinzip des Seins und Erkennens (p. 226), das *μυστήριον* prospiciens, d. h. die aus der inneren Verborgenheit des in sich seienden Gottes in die außergöttliche Welt hinausblickenke Vorsehung (p. 139, 366, 368 ff), und zugleich das *μυστήριον* introspiciens, insofern es auch wiederum das göttliche Selbstbewußtsein darstellt (p. 126, 128, 135, 136). Es hat Gott- und Weltbewußtsein; von ihm gehen die Fäden des Geschehens aus, und zu ihm kehren sie, nachdem Reines und Unreines geschieden (p. 274), wieder zurück (p. 225 ff). Es ist das Prinzip des göttlichen Weltplanes; alles geschieht zur Vollendung des ersten Mysteriums (p. 20, 117, 318, 355). Gleich dem Ineffabilis hat es eine Reihe mit ihm identischer Wesen oder Mysterien in sich, von denen das erste sich ebenso zu ihm verhält, wie es selbst zum Ineffabilis; die übrigen dagegen nehmen schon eine niedrigere Stellung ein.

Darauf folgen drei *χωρήματα* von Mysterien (p. 205, 242 ff u. a.), teils *χωρήματα* des Ineffabilis, teils des ersten Mysteriums genannt (p. 451). Je tiefer das *χώρημα* liegt, desto geringer ist die Macht seiner sündenvergebenden und heilwirkenden Mysterien. Das erste dieser Mysterien ist das primum (p. 237) oder unicum *μυστήριον* primi *μυστηρίου*, welches allein mit dem primum *μυστήριον* Macht und Wille zu absoluter Vergebung aller Sünden hat (p. 237 f, 303 ff, 309 f). Neben diesem primum *μυστήριον* primi *μυστηρίου* gehen noch drei geringere Mysterien (p. 237) her; dann folgen fünf weitere (p. 236), ebenfalls wieder geringer an Wert; dann zwölf abermals tiefer stehende Mysterien (p. 234 f, 237). Unterhalb dieser befinden sich noch mehrere Reihen anderer Mysterien (p. 205, 242 ff, 253). Stets bedeutungsloser

[1] p. 225: Istud est exitus eorum omnium, istud est constitutio eorum omnium; weiter p. 9, 16, 243, 317.

wird ihre Kraft und Macht, je mehr sie abwärts steigen (p. 267 ff, 302 ff).

Diesen Mysterien folgt, immer noch in der höchsten Region, eine größere Reihe von Emanationen, welche nicht tätig in das Universum eingreifen, sondern nur dessen Lebensfülle darstellen und die Urbilder für die Gestaltung der unteren Welt abgeben. Auf Einzelheiten braucht nicht näher eingegangen zu werden.[1]

Es schließt sich eine Region an, welche der niederen Welt schon näher steht und den Übergang nach dieser vermittelt. Sie endet mit dem sogenannten vierundzwanzigsten *μυστήριον* (p. 219 f). Letzteres ist das Gegenbild des ersten Mysteriums; es hat zwölf untergeordnete Mysterien aus sich hervorgebracht (p. 16 f, 219) und nimmt wie das erste Mysterium teil an der Erlösung. Aus dem ersten Mysterium tritt Christus hervor; auf die Erde kommt er vom vierundzwanzigsten (vgl. auch p. 1 u. 3).

Darauf folgen die quinque *χαράγμαι* luminis (p. 2, 219), das große Licht, in welchem sich der Lichtstoff konkret ausprägt; ferner das praeceptum oder statutum (p. 3, 7), welches an der Bestrafung der Sophia teilnimmt und außerdem die Herabführung des Lichtes und der geistigen Lebenskraft in die Menschenwelt vermitteln hilft (p. 14, 339).

Auf der letzten Stufe des Lichtreiches stehen die quinque *παραστάται* (p. 219). Sie dienen der Überleitung der Lichtkraft in die untere Welt des *κέρασμος*, wo die Mischung stattfindet (p. 14, p. 338).

Damit haben die *χωρήματα* des Ineffabilis und des ersten Mysteriums ihr Ende gefunden. Wir treten aus dem höchsten Lichtkreis in die tiefere Zone.

An die *χωρήματα* schließt sich der Lichtschatz an. Hier wird das von oben strömende Licht aufbewahrt, nach unten geleitet und nach dem Erdenlauf wieder zurückgenommen, wo es bis zur erectio universi verbleibt. Dieses Abgeben und Einholen, Ausatmen und Einatmen wird wieder von einer Reihe besonderer Organe und Gestalten besorgt (p. 18, 103, 189, 192, 234 u. a.).

[1] Vgl. Die Darstellung bei Köstlin, Schmidt u. Mead.

Außer dem Lichtschatze findet sich in dieser höheren Lichtsphäre der Ort der Rechten und der Ort der Mitte. Im Ort der Rechten sind sechs große Herrscher, welche die Überleitung und die Zurückführung des Lichtes bewachen (p. 193). Der erste derselben ist Jesus oder primus homo — hier kehrt der Urmensch also wieder (p. 285, 322). Er wird auch noch genannt ἐπίσκοπος oder angelus luminis (p. 34 und 193) und ist der Lenker aller Wesen und Kräfte, welche aus dem Stoffe des Lichtschatzes erschaffen sind (p. 365). Den Archonten der σφαῖρα und der εἱμαρμένη weist er ihren Platz an (p. 26, 31, 34), überwacht die Ordnung der Schöpfung (p. 322, 333) und bringt schließlich die Seelen vor die παρθένος luminis, damit sie ihr Urteil erhalten, ob sie der terra lucis würdig sind oder nicht (p. 285, 333 f).

Bemerkenswert ist im τόπος der Rechten noch der fünfte Herrscher, Melchisedech (p. 34 ff), und der gute Sabaoth, der Vater Jesu Christi und der Sohn des Jeû (p. 193, 360, 364), — eine leise Erinnerung an Jaldabaoth und Sabaoth anderer Systeme.

Tief unter dem Orte der Rechten liegt der τόπος der Mitte (p. 186). Die Inhaber dieser Region bestimmen über die dem Menschen mitzuteilende Lichtkraft (p. 194) und befinden über Zulassung der Seelen ins Lichtreich oder ihre Verurteilung zur Palingenesie. An der Spitze dieses Gebietes steht der große und gute Jao (p. 194 und 371). Ein anderer erwähnenswerter Bewohner dieses Ortes ist der parvus Sabaoth (p. 361). Er sorgt dafür, daß die guten Seelen, welche in ihrem ersten Dasein die Mysterien nicht fanden und nicht erhielten, derselben in einem zweiten Dasein teilhaftig werden (p. 388 f). Wie der große Sabaoth bemüht er sich um das Wohl der Seele und um eine möglichst große Teilnahme aller am Heile. Im τόπος der Mitte hat auch die Lichtjungfrau ihren Sitz; sie ist Richterin. Als solche öffnet sie die Lichtpforte den Würdigen und verschließt sie den Sündern (p. 295 f). Unterstützt ist sie in ihrem Amte von sieben unter ihr stehenden Lichtjungfrauen (p. 291 f u. 334). Die würdigen Seelen erhalten hier durch Taufe und Salbung die letzte Weihe für das Lichtland.

Wir steigen nun herab in die Sphäre, in der das einschränkende Prinzip sich nicht nur negativ äußert, sondern bereits feindlich dem Lichte entgegentritt, zum τόπος der Linken (p. 366 ff).

Hier ist der Himmel der Äonen; zu oberst wohnt der dreizehnte Äon, weit entfernt vom Ort der Mitte (p. 185), aber trotzdem immer noch unendlich groß (p. 183), indem jeder der in ihm hausenden ἀόρατοι größer ist als der ganze irdische Himmel und die über ihm liegende Sternen- und Äonensphäre (p 183).

Der dreizehnte Äon ist für die übrigen Äonen die gemeinsame Quelle des Erkennens und höheren Lebens (p. 144). Darum ist bei seinen Bewohnern das Sehnen und Streben nach der Lichtquelle lebendiger und größer als bei den anderen Äonen; denn hier ist die Mischung noch am geringsten und am wenigsten nachteilig. Deswegen hat auch Christus von dort seinen Leib genommen, welcher in Maria eingesenkt, durch sie als menschlicher Leib geboren wurde (p. 116). Jenem Orte sehnt sich die menschliche Seele entgegen, solange der böse Trieb sie nicht verdorben hat (p. 282). Darum heißt er auch τόπος δικαιοσύνης (p. 51, 92). Er schließt in sich die niedere Welt wie der Ineffabilis die höhere, ist also in gewissem Sinne sein Abbild.

Je mehr die Gestalten des dreizehnten Äon nach unten wohnen, um so deutlicher macht sich das Endliche und seine Gegensätzlichkeit zum Unendlichen bemerkbar. Dies zeigt sich vornehmlich an den beiden für das System so wichtigen Gestalten der Pistis Sophia und des αὐθάδης mit seinen προβολαί in Schlangen-, Löwen- und Drachengestalt. Erstere trägt eine ungemessene Sehnsucht nach dem Unfaßbaren und Unendlichen in sich und möchte es ergreifen. Sie versucht, wie auch die Sophia früherer Systeme, die Schranken ihres Wesens eigenmächtig durchbrechend, sich selbst zum θησαυρός lucis zu erheben. Αὐθάδης aber, dem hierin etwa die Rolle Jaldabaoths zufällt, will nichts Höheres über sich anerkennen und den dreizehnten Äon und alles, was darunter ist, beherrschen (p. 44 f). Er strebt also nach der dem Drange der Pistis Sophia völlig entgegengesetzten

Seite. Dabei erscheint er selbst wie auch die Sophia vervielfältigt, damit den verschiedenen Bestandteilen ihres Wesens Rechnung getragen werde. An diesem Orte finden wir auch die Barbelo wieder, die Mutter der Pistis Sophia (p. 361 und 371).

Mit der Entfernung vom Lichtquell wächst die Macht der Bosheit. Schon bei den zwölf Äonen ist die Herrschsucht größer. Hier ist ebenfalls alles reichlich bevölkert (p. 2, 19, 41, 214). In der höchsten Region der zwölf Äonen liegt das regnum Adamae (p. 336). Die dort wohnenden Archonten treiben Mißbrauch mit den höheren Lichtkräften, die ihnen darum wieder entzogen werden müssen. Dieser Entleerungsprozeß bildet die Basis für die Anthropologie, Schöpfung und Erlösung der Menschen.

In geraumer Entfernung von dem *τόπος* der Linken folgt die Region der *εἱμαρμένη*. Sie erscheint, von den zwölf Äonen aus gesehen, wie eine caligo tenebrarum und wie ein granum pulveris (p. 185). Nach p. 366 ff fallen die Regionen der zwölf Äonen, der *εἱμαρμένη* und der *σφαῖρα* zusammen. Auch die *εἱμαρμένη* ist reichlich ausgestattet mit Hypostasen aller Art mit caela, *οἶκοι, πύλαι, δεκανοί, λειτουργοί* usw. (p. 14, 21 f, 33, 35). Diesen Archonten liegt, wie später gezeigt wird, gleich denen der zwölf Äonen und der nachfolgenden *σφαῖρα* die Weltregierung ob; sie sind Schöpfer und Beherrscher der Welt und der Menschen, ganz wie die Engel Jaldabaoths. Sie sind auch die Urheber des Bösen und der Magie, sind selbstsüchtige Tyrannen und suchen die Erlösung zu hintertreiben und den Erlösten den Eintritt in die höheren Lichtregionen zu verwehren. Darum befreit Christus besonders von der Gewalt der Archonten. An die *εἱμαρμένη* schließen sich, wiederum in gewaltiger Distanz, an die astralen Regionen der *σφαῖρα*, die Archonten der Mitte, welche wir noch kennen lernen, und das Firmament.

Von den zu tiefst gelegenen Teilen sind noch von besonderer Wichtigkeit: Erde und Unterwelt, die ebenfalls sehr reich gegliedert sind. In der Unterwelt werden noch namentlich drei Regionen unterschieden: Orkus, Chaos und äußerste Finsternis (p. 324, 255 ff, 284, 380 ff).

Die Anthropologie und die Menschheitsgeschichte hat zur Grundlage die Revolution und das Überwiegen des negativen Prinzips. Der große Adamas, der Tyrann, begann mit allen Archonten der Äonen den Kampf gegen das Licht (p. 25 u. 38). Mittels ihrer Lichtkräfte wollten sie sich ein Reich dienstbarer Geister erzeugen und dasselbe stets größer machen. Dieser Opposition entgegenzuwirken, kommt Jeû aus dem Ort der Rechten (p. 360). Ein Teil der Archonten unterwirft sich sofort. Sie werden von Jeû an einen höheren Ort, den τόπος viae medii, der sich jedoch nicht genau lokalisieren läßt, gebracht. Dort bleiben sie bis zum Weltende (p. 195 ff. 213). Der andere Teil, unter der Anführung des Sabaoth Adamas, blieb in der Opposition und wurde von Jeû in die σφαῖρα gebunden (p. 360). Diese ist nach p. 366 f mit den Sternbildern des Zodiakus identisch. Die Zahl dieser Archonten war achtzehnhundert. Über sie wurden dreihundertsechzig und über letztere wieder sechs Beherrscher gesetzt: Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite oder Bubastis (p. 366 f) und Zeus. Zur Strafe bekam jeder eine starre Himmelsbahn (p. 34). Noch aber sind sie im Besitze von Lichtkraft. Um ihren Übermut und ihre Herrschaft für alle Zeit zu schwächen, soll Melchisedech ihnen ihr Licht entziehen und in den Lichtschatz bringen, damit sie nicht mehr revoltieren (p. 34 ff). Diese Entleerung durch Melchisedech gibt die Veranlassung zur Menschenschöpfung. Er entzieht ihnen das reine Licht aus dem Hauche des Mundes, der Tränenfeuchtigkeit der Augen und dem Schweiße ihres Leibes usw. Aus dem übrigbleibenden, sich abwärts senkenden hylischen Residuum werden die Menschen- und Tierseelen gebildet und in den κόσμος herabgeschickt (p. 35).

Die Erde ist also die Heimat des Menschen. Er bildet im großen Emanationsprozeß das letzte Glied, in dem sich Licht und Finsternis mischen, um in ihm zum definitiven kosmischen Entscheidungskampfe zusammenzutreten. Deshalb trägt er in sich alle guten und bösen Elemente sämtlicher über ihm stehender Stufen und ist gewissermaßen eine Wiederholung des Ganzen. Aber darum ist er auch der Gegenstand besonderer Barmherzigkeit und Liebe des Inef-

fabilis und seiner Mysterien (p. 249). Zum Lichte heimgekehrt, steht er höher als viele derjenigen Wesen, welche eine höhere physische Natur vor ihm voraus haben (p. 228 ff). Sein Wesen setzt sich aus folgenden fünf Bestandteilen zusammen: aus *σῶμα, ψυχή, μοῖρα, ἀντίμιμον πνεῦμα* und *πνεῦμα*. Die völlig negativen schädlichen Teile stammen von den Archonten; so der Leib (p. 202, 227), so das *ἀντίμιμον πνεῦμα*, eine Art böser Substanz, ein böser Trieb, welcher zum Sündigen zwingt (p. 336 und 337), und endlich die *μοῖρα*, welche bei den Archonten viae medii wohnt (p. 285, 287), und deren Aufgabe es ist, das von den Archonten vorher bestimmte Geschick an der Seele zu vollziehen (p. 290, 345, 350). Die *ψυχή* rührt her von der Tränenfeuchtigkeit, dem Schweiße, Atem usw. der Archonten. Die einzelnen Seelen sind verschieden nach der Art des Stoffes und der Zusammensetzung (p. 340). Von jedem der fünf großen Archonten der *εἱμαρμένη* hat die Seele etwas in sich, jeder kann darum Anspruch auf sie erheben (p. 336 und 337).

Πνεῦμα oder vis erhält der Mensch durch Vermittlung Christi im Auftrag des ersten Mysteriums (p. 11 und 70 f). Mit Ausnahme seines *πνεῦμα* gehört der Mensch also ganz den Archonten an. Sein Tun und Schicksal vor und zum Teil auch nach dem Tode ist von ihnen abhängig (p. 345, 347, 350). Alles, was die Archonten ihr bestimmen, trifft die Seele mit unabänderlicher Notwendigkeit.[1] Und von diesem Zwange kann den Menschen nichts, auch nicht die Erlösung, welche ihm erst nach dem Tode zustatten kommt, befreien (p. 277 f).

Auch die Sündhaftigkeit ist ein notwendiges Verhängnis (p. 350), bevor die Seele die Mysterien der Erlösung empfangen hat.[2] Freilich ist auch wieder so viel von Reue

[1] p. 350: *ἀμην* dico vobis: in rebus omnibus, quae destinatae sunt unicuique per *εἱμαρμενην, ειτε ἀγαθον* quod vis, *ειτε* peccatum quod vis, *ἁπαξ ἁπλως* in rebus omnibus, quae destinatae sunt eis, sunt.

[2] p. 309: *ἀμην, ἀμην*, dico vobis: homines omnes, qui acceperint *μυστηρια* Ineffabilis atque etiam *μυστηρια* primi *μυστηριου*, hi per *ἀναγκην εἱμαρμενης* peccant quovis tempore, et si *ετι* viventes converterint se *μετανοησαντες* atque etiam permanserint in suis quibus vis *μυστηριοις*, remittent iis omni tempore, quod *μυστηρια* illa misericordia sunt.

und Bekehrung die Rede, daß es neben den notwendigen auch freiwillige Sünden geben muß. Einen Einblick in die Genesis der Sünde erhalten wir p. 281 ff. Schon in der Kindheit, in der alle Potenzen der Menschen noch schwach, auch das πνεῦμα oder die vis bewußtlos sind und ohne Fähigkeit der Unterscheidung des Guten und des Bösen, wird durch das σῶμα das böse Prinzip mächtig im Menschen. Denn infolge der Aufnahme von Speise und Trank wächst und vergrößert sich stets die Materie im Menschen. Gleichzeitig assimiliert sich die Seele stets mehr die Elemente der Weltseele, welche alles Sinnliche durchdringt. So wird sie immer fester an die Archonten der εἱμαρμένη gefesselt (p. 330). Auch das ἀντίμιμον πνεῦμα wurde stärker durch die üppigen Genüsse und die aufgeweckten Gelüste. Es steigert sich zwar auch das Gute in der Zeit, aber in erhöhtem Maße die böse Kraft, die den Menschen zu allen vorherbestimmten Sünden treibt. Letztere werden in der Seele eingezeichnet, damit diese später als sündig erkannt wird (p. 299).

Den Anhängern des Systems lag wesentlich daran, dem Menschen den Gedanken seiner allseitigen Abhängigkeit in jeder Beziehung klar und eindrucksvoll vor Augen zu stellen. Der Gnostiker sollte die ganze Last und Plage des Lebens erkennen und tief empfinden. Aber trotzdem durfte er nicht trostlos sein, denn seiner Sehnsucht nach einem anderen Leben wird Erfüllung gegeben.

Er kann und wird Erlösung finden von aller Mühsal. So zahlreich auch seine Sünden sind, er wird Erbarmen und Vergebung dafür erlangen, denn die Mysterien der Barmherzigkeit sind zahllos. Und so sind es besonders drei Grundgefühle, welche den Bau dieses so komplizierten Gebäudes tragen: das Gefühl der Ohnmacht und Abhängigkeit, das Gefühl der Reue und Sehnsucht, verbunden mit der festen Zuversicht der Erlösung, Glaube und Hoffnung, bauend auf die ewige Liebe Gottes, welche sich in endlosen Mysterien der Barmherzigkeit offenbart. Die Verkörperung dieser das Ganze tragenden seelischen Motive ist die Pistis Sophia, in welcher wir die Sophia Achamoth, wenn auch unter verschiedenen Modifikationen, mühelos wiedererkennen. Hier

ist sie nicht mehr so in die Kosmogonie verflochten wie in früheren Systemen, ist vielmehr hauptsächlich Verkörperung gnostischer Seelenverfassung und der Prototyp der gnostischen Erlösung. An ihr vollzieht sich die Hauptidee des ganzen Werkes: Abfall vom Unendlichen und Rückkehr zu demselben. Ihr Fall, ihre Buße und schließlich ihre Rückkehr und Erlösung ist das Schauspiel im Kleinen, das sich in gewaltigen Linien auf dem Hintergrunde einer wild wuchernden Phantasie bildlich als Menschheitsgeschichte in diesem System auswirkt.

Das Menschheitsschicksal ist bis zu einem gewissen Grade nur die Dublette des Sophia-Dramas.

Lange vor der Menschwerdung Christi wurde der Sophia ein Einblick in das Licht des weit über dem dreizehnten Äon hinaus liegenden θησαυρός lucis gegeben. Sie wollte sich in Sehnsucht zu ihm erheben und erregte dadurch den Haß und den Neid der zwölf Äonen und besonders des αὐθάδης im dreizehnten Äon. Letzterer imitierte die obere Lichterscheinung in der Tiefe nach und lockte so die Sophia, welche jenes untere Licht für das himmlische hielt, in die Tiefen des Chaos, um sie hier vermittels seiner προβολαί zu quälen und ihres Lichtes zu berauben, damit sie nicht mehr zu ihrem Äon zurückkehren könnte (p. 43 ff). Von ihren Gegnern wird hier besonders erwähnt der löwenköpfige Jaldabaoth, halb Flamme, halb Finsternis. Seitens ihrer Feinde bedrängt, wendet sie sich flehend und Hilfe suchend zum oberen Licht und bittet um Rettung. Ihre Reue drückt sie aus in poetischen, zum Teil sehr ergreifenden, psalmenartigen Bußgebeten. Ihre Buß- sowie Dankgebete entsprechen je einem Psalm Davids oder einer Ode Salomons (p. 47—82).

Ihr Flehen bewegt Christus, welcher damals noch nicht in das irdische Dasein eingegangen war, zum Mitleid. Nach ihrem siebenten Bußgebete kommt er ihr zu Hilfe und führt sie aus der Mitte ihrer Feinde heraus. Aber vorerst wird sie nicht ganz befreit. Sie muß noch im Chaos verbleiben, dabei wiederholen sich die Angriffe des αὐθάδης aufs neue (p. 82 ff). Wiederum wendet sich Sophia in ihrer Not nach oben, bereut und spricht neue Bußgebete (p. 85 f). Aber-

mals kommt ihr Christus zu Hilfe, vom ersten Mysterium gesendet. Aber noch immer kann er sie nicht völlig erlösen; er bringt sie wiederum in eine höhere Region des Chaos. Hier wird sie durch eine Lichtkraft von allem Hylischen und Sündhaften befreit, und wird ihr ein Schutz gegen ihre Bedränger gegeben (p. 85—115). Nochmals betet und büßt Sophia. Endlich nach dem dreizehnten Bußgebet schlägt für sie die Stunde der Erlösung. Die Engel Gabriel und Michael stärken die geschwächte Pistis Sophia mit einer dreifachen Lichtkraft, welche vom ersten Mysterium, von Christus und dem guten Sabaoth stammt. Aber auch das böse Prinzip verstärkt seine Macht. Von *αὐθάδης* neu gekräftigt und unterstützt von einem neuen Bedränger, einem Geiste des Adamas, des ersten Beherrschers der zwölf Äonen, gelingt es den *προβολαί* des *αὐθάδης*, die Sophia wieder in die Tiefen des Chaos zu entführen. Indes bringen sie zwölf Engel auf Befehl des ersten Mysteriums, in Licht gehüllt, wieder heraus. Christus entzieht den *προβολαί* des *αὐθάδης* alle höheren Kräfte, so daß sie nicht mehr in ihren *τόπος*, den dreizehnten Äon, zurückkehren können. Dann geleitet er die Dankeslieder singende Sophia an einen Ort unterhalb des dreizehnten Äon. Hier bleibt sie bis nach Vollendung der irdischen Erlösung (p. 115 ff, p. 169). Auch jetzt sind noch nicht alle Prüfungen und Bedrängnisse für sie zu Ende. Bevor Christus die Erde verläßt, unternimmt Adamas einen neuen Angriff auf sie. Der himmlische Christus kommt ihr zu Hilfe und bringt sie in den dreizehnten Äon, wo sie die Erfahrung ihres Lebens dahin ausspricht, daß jedes Überschreiten der Schranken der Natur Strafe nach sich zieht, daß Gott aber stets ein Gott der Erbarmung ist (p. 69 ff, 181).

Die Erlösung der Sophia steht mit jener der Menschen in so innerem Zusammenhange, daß die eine der anderen zugute kommt. Gleich nachdem Pistis Sophia dem Chaos entführt ist, beginnen die Veranstaltungen für die Menschwerdung Christi (p. 128 ff). Abfall und Erlösung sind auch hier im Grunde nicht einzelne Tatsachen, sondern Glieder eines von Anfang an beginnenden und sich fortwährend vollziehenden Prozesses, auf welchem alles Dasein

derart beruht, daß jedwedes Geschehen als ein Moment dieses Prozesses zu fassen ist. Christus bringt die Mysterien. Insofern ist die objektive Erlösungstätigkeit Jesu eine einzelne Tat, — falls nicht Person und Werk in verstiegener Sublimierung zum bloßen Symbol werden. Kosmologisch bedeutet sie den Punkt, an dem die Emanation endet und der Prozeß wieder auf- und rückwärts zu Gott fließt. Die Erlösung ist in Wirklichkeit die Auflösung des kosmogonischen Prozesses. Die historische Erlösung ist darum nur ein Symbol. Vorbereitet ist sie mehr in den Äonen als auf der Erde. Christus will alles Lichtfeindliche überwinden und der Disharmonie des Universums ein Ende machen. Die Zeit dafür ist gekommen, wenn die Archonten durch die Seelenbildung sich ihrer Lichtkraft beraubt haben. Sobald diese aber bemerken, wie ihre Kraft abnimmt, verlangsamen sie ihre Tätigkeit und verringern die Zahl der Seelen, damit die für die erectio universi bestimmte Zeit noch nicht voll werde (p. 36 f).

Der Erlöser Christus ist der Sohn des *μυστήριον* Ineffabilis (p. 126 ff, 135, 138 f). Ja, er ist dieses Mysterium selbst und trägt seinen Namen.[1] Von ihm stammt die Lichtkraft, welche dann bis zur Menschenwelt weitergeleitet wird (p. 71, 14, 338 f). So ist er von Anfang an der Vermittler zwischen der Kreatur und dem Unendlichen (p. 24, 14).

Nachdem Christus der Sophia zweimal Hilfe gebracht und sie aus dem Chaos nach einem Orte des dreizehnten Äon entführt hat, kehrt er wieder in das obere Lichtreich zurück (p. 169), um dann zur eigentlichen Erlösung zur Erde zu kommen. Wie er zweimal in das Chaos stieg, so unternahm er auch einen zweifachen Abstieg zur Erde, vor und nach dem Tode, veranlaßt durch die Opposition und das Schicksal der Menschen. Bei seiner ersten Niederkunft zur Erde läßt er im vierundzwanzigsten Mysterium, welches den Übergang zwischen der oberen und unteren Welt bildet (p. 1, 4 f, 219 f), sein *ἔνδυμα* lucis zurück, um den Weltherrschern verborgen zu bleiben. Als Engel Gabriel schreitet er durch die Reiche der Äonen, damit sie ihn nicht erkennen (p. 12). Dann sendet er eine Lichtkraft aus dem Orte der Mitte

[1] p. 206: Et qui acceperit *μυστηριον* Ineffabilis, ille est ego; p. 127 ff, 321.

und die Seele des Elias in den Schoß der Elisabeth, und auf diese Weise bewirkte er die Geburt des Vorläufers (p. 12). In Marias Schoß legt er σῶμα und ψυχή, aus welchen der irdische Jesus entstehen soll. σῶμα und ψυχή Jesu stammen also aus der oberen Welt; die ψυχή ist eine vis luminis, welche schon bei der Rettung der Sophia mitwirkte, und welche Christus vom großen Sabaoth an dem Orte der Rechten hatte. Das σῶμα leitet sich von der Barbelo im dreizehnten Äon her (p. 13, 116, 121, 128). Es hat auch den Namen ἔνδυμα lucis. Christus trug dieses σῶμα oder ἔνδυμα lucis als seinen Leib auf dem Wege durch die Äonen (p. 128). Anfänglich bestand Jesu Wesen also aus dem σῶμα von der Barbelo, das von Maria als σῶμα ὕλης geboren wurde (p. 116), und aus der ψυχή Sabaoths. Während seiner Kindheit erhielt er vom ersten Mysterium das πνεῦμα, frater oder simile Jesu genannt. Dieses sollte ihn zum Erlöserberuf befähigen und vorbereiten (p. 120 ff) und trieb ihn darum auch zur Johannestaufe (p. 122), bei der die Erlöserkraft, der σωτήρ, auf ihn herabkam. Nach p. 373 versenkte sich hier nicht der σωτήρ, sondern der Geist in ihn. Demnach hat Jesus vier Bestandteile: 1. das σῶμα aus Maria, von dem nicht sicher ermittelt werden kann, ob es doketisch gedacht ist (für Doketismus spricht seine Herleitung von der Barbelo und seine Bezeichnung als ἔνδυμα lucis, für Realismus die Bemerkung, daß dieses σῶμα aus Maria als ein hylisches geboren sein soll), 2. die ψυχή, 3. das πνεῦμα und endlich 4. das Wesen des σωτήρ oder des Geistes. Jesus ist auch hier wieder die Darstellung des Universums im kleinen. Der σωτήρ verläßt ihn nicht vor seinem Tode. Er wird gekreuzigt (p. 10); zu Tode brachte ihn wohl die Feindschaft der Archonten. Das Leiden und Sterben Jesu ist einesteils ein ethisches Vorbild für die Menschen, andernteils die Darstellung der völligen Entäußerung des Göttlichen an die Welt. Wasser und Blut, die aus seiner Seite flossen, sind der Typus der βαπτίσματα und sonstiger Mysterien, durch welche der Mensch erlöst wird (p. 374). Bei der Auferstehung nimmt Jesus sein hylisches σῶμα wieder an (p. 116), dann bleibt er noch bis zum zwölften Jahre auf der Welt. Im zwölften

Jahre nach der Auferstehung steigt er am fünfzehnten des Monats Tobe (p. 4) zum Himmel auf. Bei der Auffahrt unterwirft er sich die Weltherrscher und vollendet die Befreiung der Pistis Sophia, welche nun an ihren Ort, den dreizehnten Äon, gebracht wird (p. 20 ff u. 169 ff). Von dort kehrt er in der Ehre und Glorie des Weltschöpfers wieder, um die letzten Geheimnisse zu enthüllen (p. 1 ff).

Jesu Wirksamkeit besteht vor allem darin, daß er der Menschheit die Offenbarung der höheren Welt bringt (p. 1 ff, 121 ff, 278). Dies tut er teils durch Belehrung über die Kosmologie der höheren Lichtwelt (p. 9), teils durch Enthüllung der Sakramente, welche Sünden vergeben und den Eingang ins Lichtreich öffnen.[1]

Seine Lehre trägt er vor seinem Tode parabolisch vor (p. 8 f) und fordert die Menschen auf zum Streben nach dem Lichtreich.

Nach seiner Auferstehung erteilt er die vollkommene Erkenntnis der Mysterien. Diese Enthüllungen erfolgen stufenweise elf Jahre hindurch (p. 1). Damit kommt die Offenbarung zum Abschluß, über deren Anfang sich nichts Genaues ausmachen läßt. Die Entstehung des Heidentums und der jüdischen Theokratie bleibt unklar. Auf jeden Fall ist die Stellung der Pistis Sophia zum Judentum analog der zum Heidentum. Abgefallene Engel (p. 25, 27, 29) haben die Mysterien der Magie und der Sterndeuterei gebracht, also das Heidentum gestiftet. Es handelt sich demnach um einen Kultus des Demiurgen und seiner Geschöpfe in der vorchristlichen Zeit. Wohl gab es auch vor der Ankunft des σωτῆρ eine Offenbarung; aber es war hauptsächlich die Offenbarung der Archonten, durch welche die Propheten die Mysterien der Äonen den Menschen mitteilten. Es war

[1] p. 123: Hoc est πνευμα, quod in altitudine, hoc quod adtulit μυστηρια omnia ex altitudine, dedit ea γενει hominum (quo facto) fuerunt δικαιοι et fuerunt αγαθοι ἐκληρονομησαν regnum hominis. p. 9: Data enim (γαρ) ἐξουσια mihi ab Ineffabili et a primo μυστηριῳ μυστηριων omnium, ut loquar vobiscum inde ab ἀρχη usque ad πληρωμα, atque ab internis usque ad externa, et ab externis usque ad interna.

dies keine Offenbarung des Lichtes,[1] sondern wohl eine ähnliche, wie sie Jaldabaoth, der Selbstvergötterer, verkündete. Trotzdem besteht kein Dualismus zwischen christlicher und vorchristlicher Zeit, denn neben jedem Hauptstrom der Pseudooffenbarung verläuft eine besondere Offenbarung aus der höheren Welt, vom σωτήρ herkommend, über die Erlösung der Menschen und der Sophia. So waren z. B. Moses (p. 71), David (p. 53), Salomon (p. 114), Isaias (p. 27 f), Henoch (p. 246 f) Träger der höheren Offenbarung. In diesen Propheten überwog das Geistige den sinnlichen und hylischen Menschen, und daher waren sie fähig, wenigstens in dunklen Bildern die Geheimnisse der Lichtwelt zu ahnen. Wie weit sie noch entfernt waren vom wirklichen Besitz der vollen Offenbarung, beweist der Umstand, daß sie wieder zur Erde müssen, um auf dem Wege einer Reinkarnation die Lichtmysterien, welche sie im ersten Leben nicht gefunden hatten, zu gewinnen (p. 356 f). Nur mit Abraham und Isaak wird in der vorchristlichen Zeit insofern eine Ausnahme gemacht, als ihnen der σωτήρ selbst alle Schuld erließ, sie in die Lichtmysterien einweihte und sie bei seiner Himmelfahrt mit in das Lichtreich nahm (p. 356).

Harnack hat nachgewiesen, daß der Verfasser das A. T. als göttlich-kanonische Urkunde anerkannte, desgl. die Evangelien und die Paulusbriefe, allerdings bei vielfacher Abweichung vom rezipierten Text.[2] Es wird entschieden Wert darauf gelegt, N.T.liches bereits im A. T. zu finden (p. 71, 76, 342 f). Dabei war die Exegese naturgemäß willkürlich und allegorisch.

Auf jeden Fall muß alle Offenbarung und alles Wissen von Jesus stammen, und alles, was das System enthält, muß auf Jesu Worte zurückgeführt werden. Die Apostel sind Vermittler der Offenbarung. Sie sind wie Jesus nicht von dieser Welt, sondern höherer Abkunft. Jesus brachte ihre Seelen mit bei seinem Abstieg aus dem Lichtschatz, damit sie den Archonten in den Bedrängnissen der Welt widerstehen könnten (p. 11). Sie werden darum im Reiche Gottes die höchste Stelle haben (p. 231, 244). Den Vorrang unter

[1] p. 355: ἀμην, ἀμην dico tibi nullum prophetam venisse ad lumen.
[2] Harnack, Über d. gnost. Buch P. S.

ihnen haben Maria Magdalena und Johannes παρθένος (p. 231). Der Apostelbegriff geht also hier über den kirchlichen hinaus. Drei Apostel: Philippus, Matthäus und Thomas haben die Worte Jesu niedergeschrieben (p. 32, 69 ff); jede Lehre muß mit dieser übereinstimmen. Ausdrücklich wird vor Irrlehrern gewarnt, welche im Namen Jesu fälschlich auftreten. Ihnen selbst werden schwere Strafen angedroht (p. 258, 280). Jesus steht also durchaus im Mittelpunkt des Denkens.

Eine weitere Erlösertätigkeit Jesu bestand darin, den Widerstand und Trotz der Archonten zu brechen. Letztere bemerkten, wie durch Herstellung der Menschenseelen aus ihren Sekreten ihre Kraft sich minderte und ihrer Herrschaft Gefahr drohte, da mit der Vollendung der bestimmten Zahl guter Seelen das Weltende eintreten sollte. Daher verlangsamten sie ihre Bahn und verschlangen ihren Schweiß, um die Seelenproduktion zu vermindern. Jesus tritt ihnen entgegen, entzieht ihnen den dritten Teil ihrer Kraft, verändert ihre Bahn und beschleunigt ihre Bewegung, so daß sie nicht mehr ihre Lichtkraft aufspeichern können und sofort ihre Macht über die Welt bis zu einem gewissen Grade einbüßen, weil die Magie durch die Kursveränderung ihre Grundlage verliert. Nur wer die von Christus getroffenen Änderungen kennt, kann noch aus den Sternen weissagen, also der Gnostiker (p. 25 u. 29 ff).

Der Erlöser will die Selbständigkeit des Endlichen brechen und seine Trennung vom Unendlichen aufheben. Er will befreien von der Macht der Weltherrscher, von der Knechtschaft der Sünde und des Todes, von der Materie und dem Kreislauf der Inkarnationen, denen die unerlösten Seelen unterworfen sind. Objektiv wird diese Erlösung für den Menschen vermittelt durch die Mitteilung der Mysterien, d. h. durch die Beschreibung und Enthüllung der himmlischen und transzendenten Kosmologie, durch die Offenbarung der Sakramente, welche den Zugang nach oben ermöglichen. Subjektiv wird die Erlösung angeeignet durch Empfang dieser γνῶσις und ihrer Sakramente und durch entsprechende Lebensweise (p. 261 ff, 250, 254).

Verlangt wird vor allem eine asketische Lebenshaltung. Durch Speise und Trank vermehrt der Mensch in sich immer mehr den hylischen Bestand und damit die Abhängigkeit von den Weltherrschern und die Trennung vom Lichtreiche. Darum die Mahnung zur Enthaltung von der ὕλη und jeglicher Berührung mit der Welt.[1] Wer diese Askese übt, und sich für seine Verfehlungen der μετάνοια hingibt, der ist würdig der Mysterien, auch wenn er ein großer Sünder ist (p. 377, 311 f, 280).

Die Rettung selbst ist an die Mysterien geknüpft (p. 317). Wir haben dieselben bereits in einer mehrfachen Bedeutung kennen gelernt. Sie bezeichnen einmal die höheren kosmischen Lichträume, deren Kenntnis nur die Offenbarung dem Gnostiker bringt;[2] Beispiele bietet zahlreich die Darstellung der Kosmologie. Dann bezeichnen sie auch die geheimnisvolle Wirkung gewisser Dinge und Handlungen (p. 25, 27, 29, 55, 354 f u. a.). Beide Bedeutungen greifen oft ineinander. So befähigt das Mysterium den Empfänger, den Ort, den es bezeichnet, sowohl zu erkennen als auch nach dem Tode durch die Nennung des Namens in ihn aufgenommen zu werden, sich gegen alle Feinde zu schützen, welche den Eintritt in ihre Sphären verwehren oder doch den höheren Aufstieg verlegen wollen (p. 78, 84, 189 f, 202 f, 286 ff).

Die Gewinnung der Mysterien kann verschieden erfolgen. Gewisse Mysterien empfängt man durch Nennung ihres Namens[3], andere durch einen rituellen Akt, welcher auch den Namen Mysterium trägt, sei es durch Signation (p. 328, 334, 339 ff), sei es durch eine Art Opferhandlung, verbunden mit undeutbaren, magischen Gebeten.[4]

---

[1] p. 254: Ne remittite per diem et noctem quaerere, ἕως usque dum inveneritis μυστηρια regni luminis, haec quae purgabunt vos, ut reddant vos εἰλικρινες lumen, ut ducant vos in regnum luminis. Dicite iis: ἀποτασσετε κοσμῳ toti et ὑλῃ toti quae in eo atque eius curis omnibus, atque eius peccatis omnibus, ἁπαξ ἁπλως atque ὁμιλιαις omnibus, quae in eo, ut sitis digni μυστηριοις luminis; p. 250.

[2] p. 43: Dicam vobis μυστηριον, πως hi facti sunt.

[3] p. 238: Homo igitur perfecturus eius μυστηριον, quum dixerit μυστηριον; p. 240: Et ὀνομασῃ μηστηριον illud.

[4] p. 375: So betet Jesus, umgeben von seinen Jüngern, in leinenen

Reich und mannigfach sind im einzelnen die Mysterien. So werden angeführt: 1. eine Taufe (p. 300 und 377); 2. die προσφορά (p. 373); 3. besondere Mysterien der Sündenvergebung; diese wieder sind untereinander verschieden je nach der Fähigkeit, schwere und geringe Sünden vergeben zu können (p. 327 ff); 4. eigene Mysterien, welche Erkenntnis geben und die Möglichkeit, in dem τόπος des erkannten Mysteriums zu wohnen; auch letztere sind wiederum verschieden nach dem Grade ihrer Wirksamkeit (p. 232, 216); 5. Mysterien, für Tote gespendet, damit diese von ihren Strafen befreit werden und in gerechte Körper kommen, um darin in einem neuen Erdendasein die Lichtmysterien zu finden;[1] 6. Mysterien, welche Wunderkraft haben: Kräfte der Krankenheilung und Totenerweckung, Befreiung von Schmerz, Verfolgung und plötzlichem Tod (p. 7, 277 f, 279); endlich Mysterien, welche aus dem Lichtreiche ausschließen (p. 274 und 312) und die Seele der Verdammnis übergeben. Diese Mysterien hießen auch claves regni coelorum (p. 372).

Das Wesen des Christentums ist nach der Darstellung des Systems objektiv die Summe der Sakramente, welche Christus gebracht hat. Sie sind aus dem Grunde so reich und unerschöpflich, um der Allgewalt des Bösen die bezwingende Kraft der Gnade gegenüberzustellen.

Das erste Sakrament ist die Taufe. Sie vermittelt den Übergang aus dem weltlichen in das geistige Leben und die Teilnahme am Lichtreiche (p. 300 und 312). Sie verzehrt im heiligen Feuer die Sünde (p. 300) und trennt das ἀντίμιμον πνεῦμα, die niederen von den höheren Trieben und hält sie getrennt, wodurch die Herrschaft der Weltmächte

---

Gewändern, den Namen des Vaters des Lichtschatzes in den Händen tragend, über eine προσφορα: audi me, mi pater, pater paternitatis omnis, απεραντον lumen: ϊαω, ϊουω· ϊαω αωϊ· ωϊα· ψινωθερ θερωψιν· ωψιθερ νεφθυμαωθ. νεψιομαωθ· μαραχαχθα· μαρμαραχθα· ιηαναμεναμαν. αμανηϊ του ουρανου etc. Vgl. auch p. 326, p. 363.

[1] p. 275 f: ου μονον quum volueritis eos esse recipiendos e χρισεσιν et κολασεσι duris, αλλα transferendos in σωμα δικαιον, quod reperiat μυστηρια divinitatis . . . facite tertium μυστηριον Ineffabilis et dicatis: sumite ψυχην cuiusdam hominis, quem cogitamus in nostro animo, sumite eum e κολασεσι omnibus etc.

eingeschränkt wird (p. 268 ff, 344). Sie kann auch öfter wiederholt werden (p. 312). Christus hat u. a. die reinigenden Substanzen des Wassers und des Feuers aus dem Lichtreiche auf die Erde gebracht und aus dem Orte der Barbelo Wein und Blut als materielle Sühnemittel (p. 373 f).

Aber selbst nach der Taufe bleibt der Mensch der Sünde mehr oder weniger unterworfen (p. 309). Für den Rückfall sind besonders die Mysterien der verschiedenen *χωρήματα* bestimmt (p. 303). Die Mysterien des untersten *χώρημα* müssen den gefallenen Sündern gegeben werden, sofern noch irgendwelche Aussicht auf Besserung ist; und zwar nicht nur siebenmal, sondern wieder und wieder (p. 264 f). Werden die Rückfälle immer zahlreicher, so treten die Mysterien des zweiten *χώρημα* ein. Indes auch diese Mysterien verlieren schließlich ihre Kraft, wenn der Sünder mehr und mehr in ein ethisches Siechtum versinkt (p. 303, 330). Haben endlich alle diese Mysterien ihre Kraft eingebüßt, so bleiben noch die Mysterien des Ineffabilis, welche allezeit vergeben können.[1] Die Mysterien werden nur den wahrhaft Reuigen erteilt. Je höher die empfangenen Mysterien sind, desto schlimmer sind hernach die Strafen für ihren unnützen Empfang. Wer sich eines der Mysterien des primum Mysterium spenden ließ, findet durch diese noch zwölfmal Vergebung. Das *μυστήριον* primum selbst aber gibt Verzeihung bis zum Ende des Lebens (p. 205 ff). So werden dem sündigen Menschen die Wege der Gnade stets offen gehalten; aber es werden ihm auch starke sittliche Impulse gegeben, weil bei erneutem Rückfall die Zahl der Mysterien für ihn immer kleiner wird. Wer nach Empfang des *μυστήριον* des Ineffabilis ohne Buße stirbt, kommt nicht mehr zum zweitenmal auf die Erde, sondern wird der ewigen Finsternis und Vernichtung anheimgegeben.[2] Ohne Mysterien kann niemand in das Lichtreich, er sei ein Sünder oder ein Gerechter.[3] Die

[1] p. 309: Remissores sunt omni tempore; p. 385 f.

[2] p. 307: Eicient eas in partes externas, in caliginem externam, et *ἀναλισκησονται*, ut sint haud existentes usque ad aeternum. Vgl. auch p. 30 ff und 310.

[3] p. 351: Nulla *σαρξ* potuisset servari in *κοσμῳ*, quod sine *μυστηριοις* nullus vadet in regnum luminis, *ειτε δικαιος, ειτε* peccator.

Mysterien werden also auch den Reinen gegeben; ja je reiner jemand ist, und je mehr Drang nach Erkenntnis der überirdischen Dinge er hat, desto eher können ihm alle Mysterien der Reihe nach gespendet werden (p. 315), damit er die Anwartschaft auf das Lichtreich überhaupt und auf seine höchsten Stufen erhält. Der Mysterien wird er nach dem Grade seiner Würdigkeit teilhaftig (p. 280).

Auch nach dem Tode wirken die Mysterien, einmal für solche, welche ohne eigene Schuld die Lichtmysterien in ihrem Erdendasein nicht kennen lernten, dann aber weiterhin für solche, welche mit leichten und schweren Verfehlungen behaftet sind, selbst wenn sie schon der caligo externa verfielen (p. 325 ff). Für Tote ist besonders die Wirksamkeit des *μυστήριον* des Ineffabilis von Bedeutung. Es wird von einem, welcher das Mysterium empfangen hat, „in caput et aures" des Verstorbenen ausgesprochen (p. 238 ff, 275, 325 f). In einem neuen Erdendasein mag dieser dann das Versäumte nachholen.

Wie alles im System der Pistis Sophia reicher entwickelt und phantastischer ausgestaltet ist als bei den übrigen Richtungen, so auch die eschatologische Vorstellung.

Nach dem Tode kommt strenge Vergeltung (p. 229, 349). Die Kräfte des Menschen lösen sich auf. Das *πνεῦμα* fährt zur Lichtwelt auf; die *ψυχή* aber, von der *μοῖρα* und dem *ἀντίμιμον πνεῦμα* verfolgt, gelangt vorerst noch nicht zur Ruhe. Drei Tage lang wird sie in allen *τόποι* der Äonen, nach denen sie sich sehnte, umhergeführt; alsdann wird sie dem Chaos überliefert (p. 284) und hier für ihre Sünden bestraft. Hat sie ihre Verfehlungen gebüßt, so bringt sie das *ἀντίμιμον πνεῦμα* zu den Archonten viae medii, von denen sie wiederum Strafe erleidet, wenn sie nicht im Besitze der Mysterien der *μοῖρα* ist (p. 285). Diese Strafe ist neunmal schwerer als die, welche ihr im Chaos widerfuhr (p. 324). Hat sie aber die entsprechenden Mysterien gefunden, so wird sie von der *μοῖρα* befreit. Von dort führt sie das *ἀντίμιμον πνεῦμα* zur Richterin, der Lichtjungfrau. Wird sie hier als Sünderin erkannt, so muß sie wieder nieder zur Palingenesis. Von neuem tritt sie in das Erdendasein ein, und zwar in

einem Körper, der entsprechend ihrem früheren Leben entweder gut oder schlecht ist (p. 286). So z. B. wird ein Räuber in einem blinden und lahmen Leibe wiedergeboren, damit er seinen Gelüsten nicht mehr nachgehen kann (p. 383 f). Wie die Seele im neuen Leben sein wird, hängt von der siderischen Konstellation bei ihrer Geburt ab. Stehen Jupiter und Venus vor der Lichtjungfrau, so wird diese heiter, und die Seelen, welche jetzt in die Sphären kommen, werden auf der Welt gerecht sein (p. 390). Stehen aber Saturn und Mars vor ihr, so werden die Seelen dieser Stunde bösartig, und sie können die Lichtmysterien nicht finden (p. 391). Vor der Reinkarnation bekommt die Seele einen Lethetrunk, damit sie die durchwanderten *τόποι* und erlittenen Strafen vergesse. Hat eine gute Seele die Lichtmysterien nicht gefunden, so wird sie nach dem Tode drei Tage lang in allen Räumlichkeiten des Jenseits herumgeführt, erhält auch eine leise Ahnung der Strafen dort, wird dann wieder bei günstiger Stellung des Jupiter und der Venus in einen gerechten Leib gebracht. Sie wahrt die Erinnerung an die durchwanderten Räume (p. 261 und 387) und genießt den Lethetrunk nicht, welcher der bösen Seele zum *ἀντίμιμον πνεῦμα* wird (p. 336 und 338). Eine Palingenesie tritt so oft ein, bis die jedem angemessene Zahl der *κύκλοι* vollendet ist (p. 286); nur die Erlösung vermag die Wiedergeburt zu unterbrechen. Es kann die Seele aber auch in die äußerste Finsternis verstoßen werden, um hier schließlich mit der Welt unterzugehen (p. 271). Wer z. B. Mord (p. 382), Blasphemie (385), schlimme Unsittlichkeit (p. 386) begeht, wird nicht auf die Erde entlassen, sondern verfällt der äußersten Finsternis. Ein gleiches Los trifft die Seele, wenn sie alle vorher bestimmten Kreisläufe durchgemacht hat, ohne die Mysterien des Lichtes gefunden zu haben (p. 319, 323 f). Für die einzelnen Verbrechen gibt es in der Finsternis besondere Quartiere (p. 321). Der Orkus mit Feuerströmen, feurigen Strafgeistern in Hunds- und Drachengestalt (p. 255 f) ist der mildeste (p. 324). Schlimmer ist das Chaos (p. 324), in welchem Jaldabaoth mit Strafgeistern aller Art (p. 257 und 380 ff) wohnt. Am schrecklichsten stellt sich die caligo

externa dar, furchtbar durch Feuer und Kälte und schließlichen Untergang (p. 271, 306). Die caligo externa hat zwölf Strafräume mit je einem Archon an der Spitze. Sie ist gedacht als ein Drache (p. 319, 335). Hier erscheint also die Schlange (im Gegensatz zu der Vorstellung anderer Systeme) wieder als feindselig.

Das Böse soll völlig bestraft, und womöglich jedem Menschen Gelegenheit gegeben werden, wieder von vorn anzufangen und Verfehltes gutzumachen. — Das ist der tiefere ethische Sinn all dieser komplizierten Veranstaltungen.

Der indes die Mysterien würdig empfing und gut starb, wird ohne Strafe und Metemspychose des Lichtreiches teilhaftig. Seine Seele kommt in jenen *τόπος*, dessen Mysterien sie empfing. Weniger reine Seelen mit weniger hohen Mysterien müssen sich auf dem Wege nach oben vor den verschiedenen Gewalten, an denen sie vorbeikommen, durch Apologien, Psephen usw. ausweisen, um durchgelassen zu werden.[1]

Der Weltprozeß wird so lange fortdauern, bis die oppositionellen Weltmächte alles Lichtes beraubt und die Selbständigkeit des Endlichen in ihnen gebrochen ist. Das den Weltmächten entzogene Licht wird durch die Menschenseelen zur Gottheit zurückgeleitet. Sobald dies geschehen, und die Zahl der für das Lichtreich bestimmten Seelen voll ist, kommt das Ende (p. 76, 89, 194). Letzteres besteht in der solutio universi und in der erectio universi (p. 189, 194, 334). Feuer vernichtet die Materie nebst ihrem Herrscher (p. 317, 385 f) sowie die caligo externa mit ihren Seelen (p. 385 f), desgl. den *κέρασμος*, die Welt der Mischung (p. 14, 76; vgl. auch p. 210 f). Die *πύλαι* lucis werden geschlossen (p. 317); alles Böse verschwindet durch Bekehrung und Besserung oder durch Vernichtung.

Nun folgt die erectio universi; sie besteht darin, daß die Seelen zum Lichtreiche sich erheben, soweit sie nicht schon dort sind (p. 325 ff und 195).

---

[1] p. 227 f: Nulla *δυναμις* potest *κατεχειν* eam omnino, usque (*ουδε*) adeo poterunt adpropinquare ei omnino, *αλλα* transit *τοπους* omnes *αρχοντων* et *τοπους* omnes *προβολων* luminis, neque dat *αποφασιν* in ullo *τοπω*, *ουδε* dat *απολογιαν*, *ουδε* dat *συμβολον* etc.; p. 243 ff.

Christus ist der König des vollendeten Lichtreiches. Um ihn gruppieren sich die Seelen nach Graden ihrer Würdigkeit und den empfangenen Mysterien entsprechend (p. 328). Die Scheidewand zwischen dem Ort der Rechten und der Mitte fällt (p. 328, 334), damit deren Bewohner in den Ort des Erbes einrücken (p. 328, 334). Auch die Bußfertigen der Archonten sowie die des dreizehnten Äons (p. 98) und die der zwölf Äonen (p. 189 ff) erlangen Zutritt.

Die Seligkeit besteht darin, daß die Seelen zur Erkenntnis des Universums und besonders der höchsten Regionen gelangen — denn das ist die größte Vollkommenheit (p. 15 f) — nach dem Maße der ihnen zuteil gewordenen Mysterien (p. 196, 202 ff). Das *μυστήριον* des Ineffabilis vermittelt die Kenntnis des ganzen Universums (p. 205 ff). Im Besitze dieses Mysteriums ist die Seele ein Glied des Ineffabilis geworden, mit Christus unzertrennlich geeint (p. 230 f, 206, 243 f), ein Wesen von gleicher Höhe. So mit dem Ineffabilis verbunden, ragt der Mensch über alle anderen Wesen des Lichtreiches hinaus.[1]

Köstlin nimmt im Anschluß an I Kor. (15_{24} f) und nach dem Charakter des ganzen Systems an, es sei wahrscheinlich, daß nach der Vernichtung der Feinde die *βασιλεία Χριστοῦ*, diese Beherrschung der Dinge durch ein doch schließlich trotz seiner göttlichen Natur außerhalb Gottes stehendes Wesen, aufhören wird, damit das Endliche zur unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen gelange, und damit alles, wie es von Gott ausging, zu Gott zurückkehre, und so Gott alles in allem werde. Das Reich Christi soll (p. 243) noch tausend Jahre dauern, wobei man an Lichtjahre von je tausend Weltjahren zu denken hat.

Monistisch war der Anfang, monistisch wäre also auch das Ende dieses ungeheuren Gott-Weltdramas.

[1] p. 228 f: *ἀμην* dico vobis: homo quivis, qui acceperit *μυστηριον* illud Ineffabilis, ut perficiat se in eius *τυποις* omnibus eiusque *σχημασιν* omnibus, homo est in *κοσμῳ*, *αλλα* praestantior est *αγγελοις* omnibus et praestabit iis omnibus; homo est in *κοσμῳ*, *αλλα* praestabit *αρχαγγελοις* omnibus et praestabit iis omnibus . . . homo est in *κοσμῳ*, *αλλα* praestat diis omnibus et erit elatior iis omnibus etc.; p. 230: *ἀμην* dico vobis: homo ille est ego et ego sum homo ille.

So fremd und unchristlich vieles in dieser Darstellung ist, sosehr der wirre Synkretismus das ganze System überwuchert und dem Manichäismus nahe rückt, so ist doch die Seelenstimmung und Gesinnung, die durch das Ganze weht, z. T. sehr rein und religiös. Oft hört man den Klang echt christlichen Denkens und Fühlens. Mittelpunkt des Ganzen ist Christus, wenn auch gnostisch umgedeutet. Das Heil ist universell bei sonst verschiedenartiger Disposition der Menschen (p. 124, 191 f, 250). Alles ist stark ins Ethische gewendet. Der Willensfreiheit wird ihr Recht gesichert, wenn auch die prinzipiellen Grundlagen des Systems für sie keinen Raum lassen. Sünde und Vergebung sind deshalb auch hier nur notwendige Vorgänge kosmisch-geistiger Art. Trotz allen Ringens mit christlichen Gedanken und Empfindungen bleibt das Grundgefüge des Systems im Bann des Naturalismus.

6. Jeûbücher.[1]

Der fragmentarische Text dieses gnostischen Originalwerkes bietet der Deutung nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Manches bleibt überhaupt völlig unverständlich. Hier genügt es, die etwaigen dogmengeschichtlich wichtigen Grundlinien bloßzulegen, ohne bei Einzelheiten zu verweilen.

Gott ist ein unnahbares Wesen (p. 48 ff), der Vater aller Vaterschaft (p. 67), also der Urgrund von allem, dem allein infolgedessen das Sein im wahren Sinne zukommt (p. 75). Er wird darum auch die alleinige Existenz genannt (p. 346, 53, 75). Sein Wesen ist als Licht zu denken. Des-

[1] Vgl. bes. Schmidt, Pistis Sophia mit d. beiden Jeûbüchern. Nach Schmidts Ansicht (S. 334 f) stellt das erste kopt. gnost. Werk aus dem Codex Brucianus (s. Ltvz. I. 3) die beiden in P. S. erwähnten Bücher Jeû dar. Er hat hierbei allerdings den Widerspruch Preuschens (Theol. Ltrztg., 1894) und Lichtenhahns (Ztschr. für w. Theol., 1901) erfahren. Er schreibt auch die Jeûbücher wie die P. S. den Severianern zu. Erstere seien einige Dezennien vor der P. S. entstanden. Beide gehören demnach wesentlich zusammen. — Die nachstehende Darstellung stützt sich auf Schmidts Übersetzung in dem oben zitierten Buche. Obschon nach Köstlin und Schmidt die P. S. die Jeûbücher in etwa voraussetzt, lasse ich ihre Darstellung der P. S. folgen, weil sie bei ihrer fragm. Gestalt so leichter verständlich werden.

wegen ist die Emanation, welche von ihm ausgeht, der Lichtschatz (p. 56). Das Haupt dieses Schatzes ist Jeû (p. 5). Sein Name ist ioeiaothoyicholmio, d. h. wahrer Gott. Er ist der Vater aller Jeû, welche selbst wieder Quelle anderer Emanationen sind. Ein zweiter Lichtschatz unter ihm stellt den Anfang der weiteren Entwicklung dar (p. 74); dieser heißt auch τόπος oder Schatz des wahren Gottes (p. 75) oder τόπος des Inneren und des Äußeren (p. 68, 59). Von da an entfaltet sich das ganze Dasein in zahllosen, unverständlichen Hypostasen, die im einzelnen für uns belanglos sind. Wir haben also eine Ableitung des gesamten Alls aus einem Urwesen vor uns, und zwar in Form einer Emanation.

Hervorzuheben ist noch, daß (nach p. 44 und 49) Jesus die erste Differenzierung darstellt, in allem dem Vater gleich; zugleich ist er das Prinzip des Weltprozesses. Er, des Vaters ἔννοια, bittet den Vater, den wahren Gott zur Emanation anzutreiben. Es entstehen insgesamt sechzig Lichtschätze, im einzelnen selbst wieder ausgefüllt mit mannigfachen Wesen (p. 9 ff, 43, 47). Weil Jesus die Veranlassung zur weiteren Entwicklung gibt (vgl. p. 8, 9, 44, 49 f), darum heißt es von ihm, seine Glieder seien seit der Weltschöpfung zerstreut in allen Archonten. Sein Wesen, sein Licht und Geist ist auf Grund der Emanation in allen Wesen, muß also auch wieder aus diesen zu ihm zurückkehren (p. 35 ff). Über seine Menschwerdung und seine irdische Beschaffenheit erfahren wir nur, daß er aus dem Lichtäon in der Fülle des πλήρωμα herabkam. Sein Tod und Leiden haben keine Bedeutung.

Jesu erlösende Tätigkeit besteht in der Vermittlung der Offenbarung. Er ist die Erkenntnis der Wahrheit; außer ihm gibt es keine Erkenntnis (p. 1). Diese Erkenntnis ist das Leben, und ihr Mangel ist Sünde, Leid und Not. „Das Leben meines Vaters ist dieses, daß ihr aus dem Geschlechte des Verstandes eure Seele empfanget, und sie aufhört irdisch zu sein und verständig wird, durch das, was ich euch im Verlaufe meines Wortes sage, damit ihr gerettet werdet von den endlosen Nachstellungen von dem Archon dieses Äons.“ Wer dieses erkennt, führt den Himmel zur Erde und die

Erde zum Himmel oder vielmehr die Erde zu ihrem Nichts (p. 3); denn die Erde ist nur Negation.

Ausgeschlossen vom Reiche Gottes wird, wer im Fleisch der Ungerechtigkeit geboren ist, oder wer Jesum nur nach dem Fleische kennt. Denn das Fleisch ist Unwissenheit, ungeistiges Wesen (p. 4).

Jesu Offenbarung vollzieht sich dadurch, daß er die Jünger einführt in die Geheimnisse der Kosmologie, der Entstehung aller Welten und Wesen, dann aber besonders dadurch, daß er ihnen zeigt, wie die Seelen aus der Gottesferne durch alle diese Welten aufsteigen, die Feinde überwinden, so daß sie den Aufstieg nicht zu hindern vermögen, bis sie endlich zum Urlichte zurückgelangt sind. Aber Jesus bringt nicht nur diese Erkenntnis, sondern er rüstet seine Jünger auch mit Mysterien, Gebeten, Apologien, Siegeln, Psephen aus, welche den Durchgang durch alle Reiche erzwingen. Die Jünger bitten, Jesus möge ihnen einen Namen nennen, mit dem sie alle τόποι zur schnellen Flucht bewegen könnten. Aber sie sollen nach dem Willen Jesu die einzelnen τόποι kennen lernen. Und so durchwandern sie mit Jesus alle τόποι (p. 345). Wie das geschieht, zeigt folgendes beliebige Beispiel: „Wiederum kamen wir zu dem 58. Schatz des eoozeooa, ich und meine τάξις, die mich umgibt. Ich sprach: „Vernehmet jetzt nun die Stellung dieses Schatzes und aller seiner Insassen. Sechs τόποι umgeben ihn. Wenn ihr zu diesem τόπος kommt, so besiegelt euch mit diesem Siegel. Dies ist sein Name: zaaiyzooaz, saget ihn nur einmal, während dieses ψῆφος γ ϱ ϰ β sich in eurer Hand befindet, und saget diesen Namen: eeeeieeezeeooxaaize dreimal, und es stieben die Wächter und die τάξεις und die Vorhänge davon, bis ihr zu dem τόπος ihres Vaters geht, und er euch seinen Namen und sein Siegel gibt, und ihr in das Tor innerhalb seines Schatzes hinübersetzt. Dies ist nun die Stellung dieses Schatzes und aller seiner Insassen.“ So werden die Jünger in alle sechzig Schätze mit deren Namen und Siegeln und Psephen eingeführt.

Zu Beginn der zweiten Abhandlung der Jeûbücher, d. h. von p. 54 ab, teilt Jesus die großen Mysterien mit.

Jeden, der diese vollzogen hat, führen die παραλήμπτορες des Lichtschatzes nach dem Tode aus dem Körper, tilgen alle seine Sünden und bringen ihn durch alle Orte hindurch bis zum Lichtschatz. Diese Mysterien sind absolut geheimzuhalten. Nicht einmal den Angehörigen und Verwandten dürfen sie verraten werden (p. 54, 55).

Empfangen kann diese Mysterien nur, wer die Welt mit allen ihren Gütern verachtet und ein reines Kind des Lichtes geworden ist. Weil die Jünger alles verließen seinetwegen, darum würdigt sie Jesus der Erkenntnis dieser Mysterien; er offenbart ihnen die Mysterien der zwölf Äonen, das Mysterium des unsichtbaren Gottes, das Mysterium der Mitte, das Mysterium der Rechten, desgleichen ihre παραλήμπτορες nebst der Art ihrer Anrufung, damit sie zu deren τόποι gelangen können (p. 55). Vorher aber spendet er ihnen die Wasser-, die Feuer- und die Geistestaufe.

Verkürzt soll hier der Ritus der Wassertaufe folgen, der sich ähnlich bei den übrigen Sakramenten wiederholt (p. 59 f). Die Jünger müssen aus der Hand eines vom geschlechtlichen Leben enthaltsamen Menschen zwei Krüge mit Wein und Weinzweige herbeibringen. Jesus stellt ein Opfer, eine προσφορά auf, links und rechts daneben je einen Weinkrug, legt Wacholderbeeren und Kasdalanthus und Narden dazu. Alle Jünger hüllen sich in leinene Gewänder. Jesus steckt Flohkraut in ihren Mund und legt das ψῆφος der sieben Stimmen, nämlich 9879, in ihre beiden Hände und dazu das Sonnenkraut und gruppiert seine Jünger vor dem Opfer. Auf ausgebreiteten leinenen Gewändern steht ein Becher Weins nebst Broten nach der Zahl der Jünger. Jesus bekränzt seine Jünger mit Olivenzweigen und besiegelt sie mit dem Siegel „sazapharas“ und betet, wobei die Jünger ihre Füße dicht zusammenstellen, nach den vier Enden der Welt hin dieses Gebet: iooazazcethazazee asazeeth, Amen, Amen, Amen, eiazai, eiazai usw. (p. 62). Nach Beendigung des Gebetes wird der Wein im Becher zur Rechten zu Wasser. Mit diesem Wasser tauft Jesus seine Jünger und gibt ihnen von der προσφορά und besiegelt sie mit einem Siegel. Dann empfangen sie in ähnlicher Weise die Feuertaufe und

die Taufe des Geistes, an die sich das Mysterium gegen die Unbill der Archonten und das Mysterium der geistigen Salbe reiht (p. 57). Wer diese Mysterien empfangen hat, darf nicht mehr sündigen, sondern muß die Gebote Gottes halten. — Damit sind die Jünger jedoch nicht zufrieden, sie bitten, auch die Mysterien des Lichtschatzes zu empfangen. Da sie seine Gebote gehalten, ist Jesus bereit, ihnen die erbetenen Mysterien zu spenden; er will sie lehren das Mysterium der neun Wächter, der drei Tore des Lichtschatzes und die Art der Anrufung, das Mysterium des Kindes der Kinder, der drei Amen, der fünf Bäume, der sieben Stimmen und des Willens der neunundvierzig *δυνάμεις*, des großen Namens aller Namen, d. h. des großen Lichtes, welches den Lichtschatz umgibt (p. 58). Wer die drei letzten Mysterien empfing, braucht sonst keine, außer dem Mysterium der Sündenvergebung, welches jeder einmal vollziehen muß, um Vergebung aller Sünden seit der Kindheit, ja seit der Weltschöpfung bis auf diesen Tag zu erhalten. Die Empfänger werden in das Lichtreich einziehen und schon hier unsterbliche Götter sein. Wenn sie sterben, fliehen vor ihrer Seele alle Äonen, und sie kommen ungestört durch alle *τόποι* und Reiche hindurch bis zum Lichtschatz (p. 58).

Ferner erhalten die Jünger noch die Apologien aller *τόποι*, deren Mysterien, Taufen, *προσφορά*, Siegel, *παραλήμπτορες*, *ψῆφοι* und wahre Namen Jesus ihnen mitgeteilt hat, damit sie mit Hilfe dieser Apologien das Innere aller Räume durchwandern können. Wenn sie nun nach dem Tode zu Jeû kommen und dieser sieht, daß sie das Mysterium des ganzen Lichtschatzes und das Mysterium der Sündenvergebung, seine Apologien und sein Räucherwerk vollzogen, auch alle Gebote und Werke der Mysterien erfüllt haben, so wird im Schatze des wahren Gottes ihr Aufenthalt sein (p. 68).

Die Stellung unseres Systems zur vorchristlichen Zeit scheint sehr schroff gewesen zu sein, denn p. 55 wird gemahnt: „Bewahret sie (die Mysterien) und verratet sie überhaupt niemand um der Güter dieser ganzen Welt willen. Verratet sie keinem Weibe und überhaupt keinem Menschen, der in irgendeinem Glauben an die zwölf Archonten steht

oder ihnen dient, noch verratet sie denen, welche der achten δύναμις des großen Archonten dienen, d. h. denen, welche das Blut von der Menstruation oder Unreinigkeit und den Samen der Männer verzehren, indem sie sagen: wir besitzen die wahre Erkenntnis und beten zum wahren Gott. Ihr Gott aber ist schlecht. Höret nun jetzt, und ich werde euch seine Stellung verkünden. Es ist die dritte δύναμις des großen Archonten; dies ist sein Name: Taricheas, Sohn des Sabaoth, Adamas, der Feind des Himmelreiches, und sein Gesicht ist das eines Schweines, seine Zähne stehen außerhalb des Mundes, und ein anderes Löwengesicht[1] befindet sich rückwärts." Sowenig eindeutig diese Worte im einzelnen sind, so viel scheint klar zu sein, daß den Verehrern der Weltmächte und des Sabaoth das Heil nicht zuteil wird.

Emanation und Erektion ist auch hier die Grundform. Jesus, Gott gleich, ist Prinzip des Seins und Erkennens und darum der Erlöser. Seine geschichtliche Gestalt ist völlig in dem naturalistischen Werdeprozeß aufgelöst. Das Feindselige und Sündhafte ist das Hylische. Der ganze geistige Gehalt des Systems ist durch Verquickung mit dem Zauber materialisiert.

Trotzdem kann das System zu denen gerechnet werden, welche dem Christentum näher stehen, weil dem Gedankenkreise der Pistis Sophia angehörig.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also dieses: trotz des stets erneuten, gewaltigen Ringens um eine überweltliche, geistige Offenbarungs- und Erlösungsreligion und trotz der Fülle des dafür aufgebotenen, phantasievollen Geistes bleibt auch der christliche Gnostizismus in den Fangarmen des Naturalismus haften. In seinem letzten Wesen hat er den vorchristlichen heidnischen Gnostizismus nicht überwunden.

[1] Vgl. den löwenköpfigen Jaldabaoth.

Drittes Kapitel.

Der Wesensunterschied zwischen den gnostischen und den katholischen Dogmen.

§ 1. Der formale Wesensunterschied in der Erkenntnistheorie und Methode.

Wie die vorausgehenden Darlegungen gezeigt haben, sind die Grundlagen aller gnostischen Systeme naturalistisch, synkretistisch-heidnisch. Die Vereinigung mit dem Christentum geschah so, daß das Charakteristische und Wesentliche des Christentums preisgegeben, naturalisiert und paganisiert wurde. Man übernahm christliche Namen und deutete die christliche Geschichte im gnostisch-heidnischen Sinne. Teilweise tritt der christliche Erlöser an Stelle des heidnisch-naturalistischen und nimmt dessen Wesen an. Abgesehen von einigen christlichen Stimmungen und verwandten Anschauungen bleibt das Christliche rein äußerlich, eine das innere Wesen nicht berührende Zutat. So stellt sich der Gnostizismus dogmatisch als eine Paganisierung des Christentums dar. Harnack nennt ihn darum treffend: akute Verweltlichung des Christentums.[1]

Da nun das gnostische Dogmensystem in seiner kategorialen Struktur mit dem des Katholizismus von heute schon auf den ersten Blick eine Reihe frappanter Ähnlichkeiten aufweist,[2] so hatte sich (s. oben S. 2) die Frage erhoben, ob der Gnostizismus, den die Kirche zwar als häretisch von sich stieß, doch nicht am Ende, wie auch Harnack annimmt, dem Katholizismus wesensgleich sei und dessen Lehrentwicklung antizipiert habe. Indirekt haben die vorausgegangenen Darlegungen die Frage schon in negativem Sinne entschieden,

[1] Vgl. Harnack, DG. I, S. 249 f.

[2] Siehe die Einleitung dieser Studie.

indem sie den Gnostizismus, auch den „christlichen", als im tiefsten Wesen heidnisch und als völlig unchristlich enthüllten. Denn es hat doch wohl noch nie ein ernst zu nehmender Philosoph oder Historiker den Katholizismus zu den rein paganistischen und naturalistisch-unchristlichen Religionen gerechnet. Der prinzipiellen Klarheit halber soll der Frage aber auch eine direkte Antwort zuteil werden. Zu diesem Ende wird im nachstehenden die dogmatische Lehrbildung des Gnostizismus mit der entsprechenden des entwickelten Katholizismus von heute formal und material verglichen. Es wird sich bei dieser Gegenüberstellung zeigen, daß zwischen Gnostizismus und Katholizismus dogmatisch eine völlige Wesensverschiedenheit obwaltet.

Fundamental entscheidend nicht nur für jede Philosophie und Wissenschaft, sondern namentlich auch für jegliches Religionssystem ist die Erkenntnistheorie und Methode, d. h. der Standort, von dem aus, und die Art und Weise, wie man sich den Tatsachen und Fragen des inneren und äußeren Lebens naht und ihrer Herr zu werden sucht.

Es wurde gezeigt, daß die Gnosis ihr Entstehen, ihren Erfolg und Mißerfolg den Zeitverhältnissen verdankt. Sie kam der Sehnsucht, den Fragen und Bedürfnissen des Augenblickes außerordentlich entgegen. Die heidnischen Kulte waren sehr schwankend in ihrem dogmatischen Empfinden bezüglich der entscheidenden letzten Fragen, für die ihre Anhänger bei ihnen Antwort suchten. Das junge Christentum hatte seine Gedanken noch nicht allseitig genügend in feste Formen geprägt. Und nun trat die Gnosis auf mit ausgebildeten Systemen, mit dem Anspruch, definitive Antwort zu geben, und mit dem Anschein, das ganze Weltbild christianisiert zu haben. Aber abgesehen von dem inneren Grunde der Unwahrheit, welche den gnostischen Bestand gefährden mußte, war es vor allem der Mangel an äußerer Geschlossenheit, welcher hier jeden tieferen Erfolg verhinderte. Die Gnosis brachte es, abgesehen vom Marcionismus, kaum zu einer nennenswerten Kirchenbildung. Es lag dies begründet in ihrem Formalprinzip, der Erkenntnistheorie und Methode.

Zu den natürlichen Erkenntnisquellen, der exakten Empirie, soweit von einer solchen schon die Rede sein kann, und der Vernunft, hatte die Zeit im allgemeinen jedwedes Vertrauen verloren; diese hatten ja augenscheinlich versagt bei den Fragen und Problemen, welche die brennendsten waren. Die letzten Gründe des Seins konnten bloß enträtselt werden, wenn sie sich selbst entschleierten. Nur in der Gottesoffenbarung lag das Heil. Die Gnosis wollte diese rein menschlich unerreichbare Kenntnis vermitteln.[1] Sie wollte Offenbarung sein, aus gottgegebenen Offenbarungsbüchern ihren Inhalt nehmen. Aber sie war und blieb durch und durch subjektiv, eine synkretistische Schöpfung der erregten und entwurzelten Zeitpsyche. Sie war, wie eingangs gezeigt wurde, eine Art mystisch-philosophisch-phantastisch-dichterischer Intuition, bestimmt von der inneren Empfindung der Lebenserfahrung und von der allgemeinen Zeitstimmung. Für die Fragen, Leiden und Sehnsüchte des eigenen Inneren wurde die religiös-philosophische, psychisch-kosmologische Antwort gesucht. Die Gnostiker erteilten sie, indem sie das eigene Erleben, ihre inneren Konflikte und Lösungen, ihre Befürchtungen, Ahnungen und Wünsche, ihre Phantasien und philosophischen Intuitionen als objektive Realitäten in den Kosmos projizierten und die Enthüllung ihres eigenen Selbst mit einer Enthüllung des Alls verwechselten. Indem sie so ihre eigene Seele vernahmen, vermeinten sie, göttlicher Offenbarung zu lauschen. Die selbstgefundene Antwort wurde zur gottgegebenen und gottverbürgten. Sie sollte aus Offenbarungen stammen, aus zeitgenössischer, meist selbstempfangener, oder aus uralter, die man auf dem Wege der Literatur oder der Geheimtradition erhalten haben wollte. Um diese mit hoher, z. T. mythischer Autorität völlig unkritisch ausgestatteten Zeugen einer hl. Vergangenheit trotz des oft wenig entsprechenden Inhaltes für ihre Zwecke auszunutzen, verband sich die γνῶσις mit einer willkürlich ausscheidenden Kritik sowie mit der Allegorie, welche ihr ermöglichte, überall die eigene Stimme

[1] Vgl. oben S. 30 ff.

zu hören, die eigene Seele zu finden und die Welträtsel entschleiert zu sehen. Kritik, Allegorie und eigene intuitive Schau waren die Schlüssel, die dem Gnostiker den Zugang zu allen Tiefen und Verborgenheiten aufschlossen. Einzig vom Subjektivismus aus entwirft er das große Gott- und Weltbild, und darum gibt es für ihn grundsätzlich kein absolutes Geheimnis, kein eigentlich supranaturales Erkennen, keinen Glauben. In seinem gnostischen Sehen liegt das Wesen seiner Religion, die Erlösungsmöglichkeit und zugleich auch die Erlösungswirklichkeit.

Das Glauben war demgegenüber eine untergeordnete, durch objektive undurchsichtige Tatsachen und Wahrheiten bestimmte, beengende, unschöpferische religiöse Funktion, die überwunden werden mußte.

Bezüglich dieser Erkenntnisart und Methode tritt uns im Katholizismus eine ganz andere Welt entgegen. Das katholische Dogma ist erkenntnistheoretisch wie methodologisch völlig anders orientiert und eingestellt. Es verlangt als geistige Grund- und Zentralfunktion von seiten der Menschen den Glauben, d. h. die innere Unterwerfung unter objektive durch die legitime Autorität vermittelte und verbürgte Wahrheiten. Dieser Glaube beruht letztlich nicht auf intellektueller Schau oder rein psychischer Erfahrung, sondern auf dem Bewußtsein, daß der Inhalt der Glaubensdogmen aus der Offenbarung Gottes, der unfehlbaren Wahrheit stammt[1] und als objektive Gotteswahrheit verbürgt ist. Und weil nicht rein subjektiv erworben, sondern autoritativ gegenständlich vermittelt, hat das Glaubensgut seine Verkörperung in einer göttlichbindenden Kirche gefunden. Die Lehren des Glaubens übersteigen zum Teil den Verstand und ermangeln der inneren Beweisbarkeit sowie der adäquaten Erkenntnis, aber die Wahrheit derselben garantiert die Autorität Gottes. Inhaltlich ist somit der Glaube wesentlich objektiv, übernatürlich und geheimnisvoll, formell eine Funktion der menschlichen Geisteskräfte, die aber gestützt sind durch übernatürlichen Beistand. Der Glaubensinhalt ist umgrenzt und

[1] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 3, Denz., Nr. 1789.

bestimmt. Er ist den Menschen gegeben in einer historischen Offenbarung, welche als gegenständliche Größe, als Schrift des A. T. und N. T. und Lehre der Kirche vor allen offen da liegt.[1] Hier ist also objektiv Gegebenes, an dem sich die Subjektivität orientieren muß. Die subjektive Anteilnahme ist keineswegs ausgeschaltet, sondern in vollstem Umfange und gesteigertster Intensität gefordert, aber durch das Objektive normiert und so von den eigenen Schranken und Schwankungen z. T. erlöst.

Der menschlichen Vernunft kommt es zu, dem Glauben die Wege zu ebnen; denn die Fundamente des Glaubens sind natürliche Wahrheiten, welche von der Philosophie erkannt und bewiesen werden können.[2] Der Katholizismus glaubt im Gegensatz zum Gnostizismus an die Erkenntniskraft von Empirie und Vernunft. Er überläßt ihnen den ganzen Reichtum der kosmischen, historischen und psychologischen Welt in der festen Überzeugung, daß ihre tiefsten und besten Erkenntnisse zugleich Wegebereiter und Bollwerke des Glaubens sind. Und nur weil er im Bereiche rein rationaler Natur- und Geschichtsbetrachtung die Bestätigung für die Tatsache einer göttlichen Offenbarung und Kirche findet, wird ihm der Glaube zur sittlichen Pflicht. Dieser Glaube ist eine Tat der ganzen Psyche, des Willens zuerst als Unterwerfung und Bejahung, dann des Gemütes als glutvoller, lebendiger Umfassung der sich erschließenden höheren Welt und endlich des Verstandes, der die wissenschaftliche Begründung liefert sowie das höhere Verstehen. Denn nach erfolgter Offenbarung vermag der Verstand mit Hilfe der göttlichen Gnade aus der Analogie mit den geschaffenen Dingen oder durch die Vergleichungen der Dogmen untereinander einen bestimmten Grad der Einsicht in diese zu gewinnen. Freilich wird diese Erkenntnis nie eine adäquate sein, solange wir uns im Pilgerstande befinden.[3] Daneben gibt es auch noch eine andere Art tieferer religiöser

---

[1] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 3, Denz., Nr. 1792.

[2] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 4, Denz., Nr. 1799 u. s. auch Nr. 1796.

[3] S. oben Anm. 2.

Erkenntnis, welche über unsere Seelenkräfte hinaus die gnadenvolle innere Versenkung bewirkt.

Die höhere Erkenntnis des Glaubensinhaltes wurde zeitweilig auch im Katholizismus γνῶσις genannt. Aber trotz der gleichen Bezeichnung für das geklärtere religiöse Wissen und trotz der großen Wertschätzung desselben, welche der Katholizismus mit dem Gnostizismus gemein hat, liegt doch zwischen der katholischen und der häretischen γνῶσις eine wesenhafte Diskrepanz, wie eine Bestimmung des γνῶσις-Begriffes im Katholizismus sofort ergibt. Dieses Kapitel soll zwar bloß den Gnostizismus inhaltlich gegen das entfaltete katholische Dogma abgrenzen. Es würde also genügen, hier die höhere Erkenntnisart im Verhältnis zum Glauben nach den Erklärungen der Kirche näher zu bestimmen. Da aber der γνῶσις-Begriff in der Hl. Schrift, namentlich bei Paulus, eine Rolle spielt und bei den ersten christlichen Theologen im Mittelpunkte ihrer Erkenntnistheorie steht, und die Gnostiker sich im Gegensatz zum katholischen Christentume auf biblischem Boden zu befinden wähnen, geben wir hier eine weiter ausgreifende Analyse des γνῶσις-Begriffes. Dabei wird es sich zeigen, daß die höhere katholische kirchliche Erkenntnisart nicht nur von der häretischen völlig abweicht, sondern auch der biblisch-paulinischen ebenso nahe-, als die häretische ihr fernsteht. Wir beginnen mit Paulus. Abgesehen von einigen anderen Stellen kommt hauptsächlich I Kor. 2 in Frage.[1] Paulus macht hier einen wesentlichen Unterschied zwischen dem natürlichen menschlichen Wissen und der göttlichen Offenbarung (I Kor. 1_{21} ff, 2_{2-6}). Letztere ist dem natürlichen Geiste des Menschen in ihrem Inhalte nicht zugänglich; ergriffen wird sie im Glauben. Dieser hat seinen Grund in der Gotteskraft, ist also übernatürlich (I Kor. 2_5). Er ist eine Weisheit, welche der Weisheit der gottesfeindlichen Mächte weit überlegen ist (I Kor. 2_6; vgl. auch Kol. 1_{26}).

Diese Weisheit kommt von Gott. Er ist auch ihr Inhalt und ihr Ziel. Wegen seiner Größe kann er uns nur durch

[1] Vgl. Schäfer, Erklärung von I Kor., S. 44 ff.

die Offenbarung und den Geist Gottes zugänglich werden (I Kor. 2_7 ff). Wer den Geist Gottes empfangen hat, besitzt diese Weisheit (I Kor. 2_{12}), welche dem fleischlichen Menschen als Torheit erscheint, weil er den Hl. Geist nicht hat (I Kor. 2_{14}). Darum überragt jeder gläubige Christ durch Annahme der Offenbarung im Glauben die menschliche Weisheit.

Aber Paulus kennt einen noch höheren Geisteszustand, den er γνῶσις nennt (vgl. I Kor. 13_2). Er redet von dem Wissen hoher, das menschliche Begreifen übersteigender Geheimnisse (vgl. auch Matth. 13_{11}). Er meint damit ein tieferes Verständnis der Glaubensmysterien auf Grund hoher Geistesbegabung und eindringender wissenschaftlicher Bildung.[1] Die γνῶσις ist bei Paulus die subjektive Erfassung der christlichen Weisheit, welche verschieden groß ist je nach dem Grade der gnadenhaften Befähigung und dem Umfange der wissenschaftlichen Bildung. Sie charakterisiert den reifen Christen.[2] Nach I Kor. 12_{10} ist einigen eine besondere Gabe der Auslegung vom Geiste gegeben (vgl. I Kor. 14_{26} ff). Alle sollen zur höchsten Erkenntnis gelangen (Eph. 4_{13}). Aber unsere Erkenntnis bleibt stets lückenhaft (I Kor. 3_9 f, II Kor. 5_7). Nach I Kor. 12_8 ist der λόγος γνώσεως ein besonderes Charisma, welches befähigt zum Lehrvortrag der reiferen Erkenntnis, aber nicht unter Ausschluß des menschlichen Wissens und Könnens.[3]

Die γνῶσις verbindet sich bei Paulus auch mit der Allegorie (vgl. I Kor. 10_{1-12}, Gal. 4_{21-31}, Hebr. 3 und 7 ff u. a., wo er das N. T. zum Teil im A. T. wiederfindet) und mit der reduzierenden und ausscheidenden Kritik (siehe Röm. 3_{20}, 4_{15}, 5_{20}, 6_{14}, 7_4 ff, 8_3 f; Gal. $3_{10, 13, 23}$ ff, 4_4 f, $_{31}$ u. a., ferner Hebr. 3, 7 ff, Stellen, die alttestamentliche Einrichtungen vom neutestamentlichen Boden aus kritisieren). Diese Allegorie und Kritik haben ihre Begründung und ihre Begrenzung an dem sachlichen Verhältnis der beiden Testamente zueinander, über das hinaus sie nicht gehen.

---

[1] Schäfer, Erkl. von I Kor., S. 261.

[2] Vgl. Hebr. 5_{12}; I Kor. 2_6 wird von vielen Erklärern auch so verstanden, z. B. von Cornely und Bisping. S. weiter I Kor. 3_1, Eph. 4_{11}.

[3] Schäfer, Erkl. von I Kor., S. 247.

Diese paulinische γνῶσις liegt weit ab von der häretischen. Sie setzt unter allen Umständen den Glauben voraus und baut auf ihm auf. Ihr Inhalt ist der gleiche mit dem des Glaubens, nämlich die gottgegebene Offenbarung, die Predigt des Evangeliums. Diese will die γνῶσις durch Studium und innere Erleuchtung nur tiefer erfassen und vergeistigen, aber sie wahrt die Geheimnisse, weiß, daß sie nicht alles ergründen kann. Sie orientiert sich samt der Allegorie und Kritik an dem objektiven Bestande der Offenbarung und deren tatsächlichen Verhältnissen. An und für sich ist sie jedem Christen zugänglich, alle sollen sie erwerben (Ephes. 4_{13}). Sie kennt also nicht die exklusive Beschränkung auf einzelne Pneumatiker, wie das bei der häretischen γνῶσις der Fall ist.

Von Paulus ab geht der γνῶσις-Begriff weiter durch die kirchliche Entwicklung. So heißt es z. B. im Barnabasbrief (c. 1): „Damit ihr mit eurem Glauben die vollkommene γνῶσις habt". In dieser γνῶσις werden daselbst mit Philo die mosaischen Speisegesetze moralisch gedeutet, desgleichen die Fastengebote, die Beschneidung, die Opfer, Jerusalem mit dem Tempel. Die buchstäbliche Deutung wird für jüdische Verblendung erklärt (c. 9 und 10). Hier fügt die γνῶσις besonders durch Allegorie zur πίστις die tiefere Einsicht.

Stark betont erscheint dann die γνῶσις bei Clemens Alexandrinus und Origenes.

Auch bei Clemens steht die γνῶσις über dem Glauben.[1] Der Glaube ist ein gedrängtes Wissen des Notwendigen.[2] Er ist die Grundlage der γνῶσις und darf nicht aufgegeben werden.[3] Der Unterschied von Glauben und Wissen ist graduell, nicht wesenhaft (Strom. VI 14_{794}). Die γνῶσις ist der starke und beste Beweis dessen, was mittels des Glaubens

---

[1] Vgl. Knittel, Pistis und Gnosis bei Clem. v. Al.; Baur, Die christl. Gnosis, S. 502 ff; Kuhn, Dogmatik, Einltg § 11 ff; Capitaine, S. 279 ff; Harnack, DG. I, S. 637 ff; Anrich, S. 130 ff und Bardenhewer, Patrol., S. 118 f. Clem. Al., Strom. VI 14_{109}: πλέον ἐστὶν τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.

[2] Clem. Al., Strom. VII 10_{57}: Die πίστις ist die γνῶσις σύντομος τῶν κατεπειγόντων. Vgl. das ganze Kap. bei Clem.

[3] Clem. Al., Strom. II 5_{25}, V 1_1: ἤδη δὲ οὔθ' ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

angenommen wurde.[1] Sie bringt mit sich eine mystische Versenkung in Gottes Wesen, welches sie tiefer erfaßt, als das diskursive Denken[2] es allein vermag. Diese Verinnerlichung und Versenkung in die göttlichen Dinge hat eine Abkehr von dem Irdischen und dadurch eine innere Reinigung zur Folge.[3] Die *γνῶσις* erstrebt die sittliche Vollendung; sie löst von der Erde und macht Gott ähnlich. Darum sieht der Gnostiker alles Übel in der Unwissenheit. Sein Ziel ist ein Wissen Gottes, welches zugleich verstehendes Schauen ist.[4] Er will göttliche Kräfte in sich aufnehmen und trachtet nach Vergöttlichung (Strom. VI 9_{71} f und VI 14_{113}).

So grundsätzlich richtig auch Clemens das Verhältnis von *πίστις* und *γνῶσις* bestimmt hat, insofern *γνῶσις* das tiefere, sowohl auf Denken als Begnadung ruhende Verständnis des Glaubens ist, so hat er sich doch in der näheren Ausführung der falschen *γνῶσις* und des Zeitgeistes nicht ganz zu erwehren vermocht. Er überspannt den Begriff der *γνῶσις*. Sie hat nicht mehr ihr Regulativ am substantiellen Glauben, sondern führt vielmehr zur Glaubenstrübung durch Kompromisse mit der platonischen und stoischen Philosophie, welche zu irrigen Ansichten Veranlassung geben.[5] Aber dabei sieht er stets im Christentum die alleinige, wahre, absolute Religion und im Heidentum Mischung von Wahrheit und Irrtum.

Dies ist auch im allgemeinen der Standpunkt des Origenes.[6] Das Christentum ist die absolute Wahrheit (Orig., C. Cels. II 81 und VII 59). In der heidnischen Philosophie

---

[1] Clem. Al., Strom. VII 10_{57}: *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος.* Strom. II 11_{48}: Die *γνῶσις* ist die *πίστις ἐπιστημονική.*

[2] Clem. Al., Strom. VI, 9_{78}: *ἡ γνῶσις ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ.* Strom. V 11_{71}: *μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἄνθρωπον μήτε ῥητὸν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν.*

[3] Clem. Al., Strom. IV 6_{39}: *ἡ γνῶσις [ἡ] τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστιν.* Vgl. auch Strom. VI 9_{71} f; VII 64—83 und viele andere Stellen des 7. Buches, auch VI 14_{113}.

[4] Strom. VII 16_{102}: *θεωρία ἐπιστημονική.*

[5] Vgl. Bardenhewer, Patrol., S. 118; Capitaine, 279 ff.

[6] Siehe Kuhn, Einl., S. 415 ff; Thomasius, S. 311 ff und 327 f; Bardenhewer, Patrol., S. 133; Harnack, DG. I, S. 650 f.

ist die Wahrheit mit vielem Irrtum gemischt.[1] Hatte indes schon Clemens den Begriff γνῶσις nicht nur gegenüber Paulus wesentlich verschoben, sondern auch über Gebühr unter Gefahr für die Reinheit des Dogmas gesteigert, so geht Origenes in diesem Punkte noch weiter. Auch er statuiert als Norm der Wahrheit die apostolische Lehrverkündigung, wie sie von den Aposteln aus ununterbrochen durch die Kirche weiter geht (Orig., De princ. I praef., S. 8). Indem er aber die Aufgabe der γνῶσις näher bestimmt,[2] trübt er das richtige Verhältnis des Glaubens zum Wissen, sowohl zum natürlichen, als auch zu dem von der Gnade erleuchteten. Im Gegensatz zu der mehr mystischen Fassung des Clemens deutet er den Begriff der γνῶσις in rationalistischem Sinne um. Sie soll die überrationalen Wahrheiten innerlich begründen und als denknotwendig erweisen. Origenes wollte auf Grund der hl. Schriften und der Vernunft ein allseitig geschlossenes Weltbild konstruieren, welches keine Frage des natürlichen Denkens unbeantwortet läßt. Neben dem Daß sollte auch das Wie und Warum erkannt werden. Origenes übersieht dabei den eminent thetischen, positiven Charakter der Offenbarung, welche einer schrankenlosen Spekulation widerstrebt. Er setzt Vernunft und Offenbarung mehr oder minder wie zwei gleichartige Faktoren als gleichberechtigt nebeneinander. Diese Erweiterung der γνῶσις über das Gebiet der πίστις hinaus ließ Origenes von einer anderen Seite her und stärker als Clemens dem gnostischen Subjektivismus sich nähern und Sätze aufstellen, gegen welche die Kirche einschreiten mußte.[3] Bei ihm beginnt

---

[1] Orig., C. Cels. VI 2 und 4; vgl. Kuhn, I S. 367.

[2] Orig., De princ. I 10, S. 16: Oportet velut elementis ac fundamentis huius modi (sc. die Dogmen der Kirche) uti secundum mandatum quod dicit: „inluminate vobis lumen scientiae" omnem, qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit, in vero rimetur (ut diximus), corpus efficiat exemplis et affirmationibus vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine et recto tenore reppererit.

[3] Vgl. die canones des Papstes Vigilius gegen Orig., Denz., Nr. 202 u. 211.

das Wissen an Stelle des Glaubens zu treten, was in natürlichen Dingen immer ein Fortschritt ist, auf dem Gebiete der Offenbarung aber eine Gefährdung der Wahrheit, weil das Wissen hier nur sicher ist, solange es sich innerhalb der Schranken des Glaubens hält und ihn bloß geistig zu erfassen und zu vertiefen sucht.

Bei Clemens und Origenes ist die häretische γνῶσις nicht völlig abgewiesen worden. Aber die Kirche schied diesen γνῶσις-Begriff aus. Nach mehreren vorausgegangenen kirchlichen Erklärungen hat zuletzt das Vaticanum in der dritten Sitzung im vierten Kapitel das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen ausdrücklich bestimmt. Danach beweist die Vernunft die Fundamente des Glaubens, kann aber auch auf dem Glaubensgebiete selbst durch Forschung und göttliche Erleuchtung zu einem gewissen Grad von Einsicht in die geoffenbarten Geheimnisse gelangen. Nie aber kann sie die Dogmen durchschauen wie natürliche Wahrheiten, welche das eigentliche Objekt ihrer Erkenntnis bilden.[1]

Damit ist von der Kirche eine gewisse Art von γνῶσις anerkannt, welche jedoch am Glauben ihren Ausgangs- und Endpunkt hat. Zuerst γνῶσις genannt, wird dieses Wissen innerhalb des Glaubens von Augustin als intellectus fidei, von den Scholastikern als scientia fidei bezeichnet. Es ist nach Scheeben[2] entweder ein Lohn für das Leben aus dem Glauben oder für die betrachtende Versenkung in seinen Inhalt oder endlich eine Frucht der dem Verständnisse gewidmeten Arbeit. Je nach der einen oder anderen Art ist diese γνῶσις bald mehr kontemplativ auf Grund göttlicher Erleuchtung, bald mehr wissenschaftlich durch Verstandesarbeit erworben. In jedem Falle ist sie ein tieferes irgendwie von der Gnade getragenes Verständnis des Glaubens, das sich nur stufenweise, nicht wesenhaft von dem schlichten Glauben des gewöhnlichen Christen unterscheidet.

Die γνῶσις des Katholizismus arbeitet darum auch nicht mit den Mitteln einer willkürlichen subjektiven, allegorischen Umdeutung und Kritik; sie hat ja zum Fundament die objek-

[1] Vgl. oben Seite 263 Anm. 2.

[2] Scheeben I, S. 369.

tive Fides und setzt einen scharf umrissenen autoritativen und infolgedessen unantastbaren und unauflösbaren Glaubensbestand voraus.

Gewiß muß zugegeben werden, daß besonders von der alexandrinischen Exegetenschule, deren Theologen in der Bestimmung von Glauben und Wissen z. T. vom häretischen Zeitgeiste in etwa mitgerissen wurden, auch bezüglich der Allegorie und Kritik, welche mehr oder minder mit jener Charakterisierung zusammenhängen, die gebührende, von der Kirche später gezogene Grenze nicht immer innegehalten wurde.[1]

Aber die Kirche schließt jede die Glaubenssubstanz irgendwie bedrohende Schriftbehandlung sowie jede Offenbarung, welche nicht auf die anerkannten Geistträger des A. T. und N. T. zurückgeht, grundsätzlich aus. Sie bestimmt den Umfang der Offenbarungsliteratur und behält sich stets das entscheidende Urteil in Sachen des Glaubens und der Sitte vor.[2] Dadurch hat sie den Subiektivismus an Normen gebunden, hat die gnostische Willkür in Kritik und Allegorie für den Bereich des Katholizismus unmöglich gemacht.[3]

Der Katholizismus ist also in bezug auf Erkenntnistheorie und Methode durchaus anders orientiert als der Gnostizismus. Dieser verwirft das objektive Kriterium und darum zugleich das natürliche Wissen und den Glauben und setzt an deren Stelle das höhere subiektive Schauen. Jener findet das Subjektive durch das Objektive, betont darum das wissenschaftliche Erkennen und den Glauben, unter Verwerfung alles rein Subjektiven.

§ 2. Der materiale Wesensunterschied in den einzelnen dogmatischen Lehren.

Die formale Divergenz zwischen Gnostizismus und Katholizismus bedingt auch eine materiale Verschiedenheit beider Systeme. Wir werden sehen, wie sie in allen wesentlichen Punkten durchgreifend ist.

---

[1] Vgl. Heinisch, Der Einfluß Philos usw.

[2] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1788.

[3] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1787.

1. Der Gottesbegriff.

Das Zentralstück jeder Religionsform ist der Gottesbegriff. Er gibt der Religion das eigentliche Gepräge.[1] In ihm müssen darum Ähnlichkeit oder Verschiedenheit religiöser Auffassungen sich am klarsten und prinzipiellsten ausprägen.

Der Gnosis lag sehr viel daran, einen hohen Gottesbegriff herauszuarbeiten. Sie folgte dabei der allgemeinen Entwicklung und dem Zuge der Zeit[2] und setzte an die Sublimierung ihrer Gottesvorstellung die höchste Phantasie, Spekulation und Abstraktion. Aber trotz aller hohen Prädizierung oder vielmehr trotz aller Erhöhung über jede Prädizierung, über jedes Denken und Sein, vermochte sie den Gottesbegriff nicht aus dem Bann des Naturalismus zu befreien. Gott ist und bleibt in der gnostischen Fassung bei aller Entfernung von der Welt und immer wieder betonten Transzendenz eine unfreie Naturkraft, deren Schranken stets weiter hinausgerückt, aber grundsätzlich nie völlig aufgehoben werden.

Viele Gnostiker kamen über einen stärkeren oder schwächeren Dualismus nicht hinaus, so Satornil, der Basilides der Fragmente und des Irenäus und wohl auch der Basilides der Philosophumena, die Ophiten des Irenäus, des Diagramms und des Epiphanius, die Sethiten der Philosophumena, Justin, der größere Teil der Schule Marcions, Hermogenes, Tatian und Bardesanes. Ja, man kann sagen, der Dualismus ist in der Gnosis wohl nirgendwo restlos überwunden. Dieser aber zerstört eigentlich jeden Gottesbegriff, da Gott nie auf Absolutheit verzichten kann, welche hier durch eine entgegenstehende, gleich ewige, wenn auch nicht immer gleich mächtige Welt stark beeinträchtigt ist. Gott wird bestimmt als Geist gegenüber der Materie, als Licht gegenüber der Finsternis, als Gutes gegenüber dem Bösen, als Unendliches gegenüber dem Begrenzten, Negativen. Ohne daß im einzelnen festgelegt werden kann, was dabei als adäquater Ausdruck des Realen, was als Symbol und Bild zu gelten hat,

[1] Vgl. zum ganzen § 2 die einschlägigen Kap. in den Darstellungen des Dogmas bei Einig, Pohle, Scheeben und Schell.

[2] Siehe Kap. 1 § 1 dieser Untersuchung.

bleibt Gott eine kosmisch-physikalische-geistig-ethische Größe, deren Wirksamkeit mechanisch, naturalistisch gedacht wird.

Aber auch andere Systeme, welche den Dualismus mehr oder weniger überbrücken, sind nicht imstande, den Gottesgedanken vom Naturalismus zu lösen, mögen sie dabei mehr monistisch oder pantheistisch gedacht sein. Denn sie verlegen nun die physikalisch-geistig-ethischen Gegensätze in die Gottheit selbst, welche das All gewissermaßen noch in der Indifferenz darstellt, aus dem sich dann das einzelne durch Spezialisierung oder Differenzierung, Zeugung oder Emanation verselbständigt. Oder sie statuieren in der Gottheit ein Prinzip der Negation, auf Grund dessen sich das Absolute in einen Werdeprozeß verstrickt, alle Erzeugungen Gottes aber ein Minus gegenüber der Gottheit bedeuten, so daß sich in entsprechender Entfernung das Widergöttliche zeigt, das indes trotzdem noch als Hervorbringung Gottes gilt.

Überall, sowohl in den dualistischen, wie in den pantheistischen oder monistischen Systemen, unterliegt die Gottheit einem notwendigen Entfaltungsdrange, der sich meistens zunächst im Innern der Gottheit abspielt, dann aber nach außen tritt in Form der Weltbildung, der Welt- und Religionsgeschichte. Die Entfaltungen nach außen werden hervorgerufen entweder durch eine Art Sündenfall, welcher bisweilen in die Gottheit selbst verlegt wird, immer aber seine Wurzeln dort hat, bald durch ein eigenes inneres Bedürfnis des göttlichen Wesens. Die Entfaltung Gottes dient in immanenter Beziehung seiner Sublimierung und in transienter seiner Vermittlung mit dem Endlichen. Trotz der im ersten Falle eintretenden inneren Vielheit soll die wesenhafte Einheit Gottes doch bewahrt bleiben.

Diese Auswirkungen Gottes geschehen in Form von Naturprozessen auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung, der im Verhältnis zur Entfernung immer schwächer sich äußernden Emanation, der mechanischen Vermischung, der logischen Dialektik, wobei allerdings kosmologisch, wie auch psychologisch-logisch und erkenntnistheoretisch die denkbar größte Willkür und die völligste Mißachtung der realen

Tatsächlichkeit herrscht. Intuition und Mythus treten an Stelle des diskursiven Denkens.

Die elchasaitischen Ebioniten reden zwar von einer Weltschöpfung, so daß Gott und Welt wesentlich getrennt sind, machen dann aber den Teufel sowohl wie Christus zum Sohne Gottes, wodurch der Naturalismus doch wieder eingeführt wird. Cerinth lehrt eine tief unter Gott stehende weltschöpferische Macht, welche Gott nicht einmal kennt. Wie sie die Welt schuf und wie sie zu Gott steht, ob sie selbst geschaffen ist oder eine Emanation darstellt, wird nicht klar; ebensowenig erhellt, wie bei Satornil die Schöpfung der Erzengel, Kräfte und Mächte zu denken ist, welche Gott geschaffen haben soll, und von denen dann die Welt stammt. Der Basilides der Fragmente kennt ein Ausstrahlen des Lichtes, welches sich mit der Finsternis vermischt. Nach der Darstellung des Irenäus entfaltet sich die Gottheit in eine Reihe psychologischer Momente, deren Weiterentwicklung schließlich in schöpferischen Engeln endet, welche die hundertfünfundsechzig Himmel und die Erde schaffen. Pistis Sophia und Jeû haben eine innere Differenzierung Gottes und dann die reiche Emanationsentfaltung nach außen. Die Ophiten des Diagramms und des Irenäus kennen zuerst eine geschlechtliche, naturalistische innere Entfaltung der Gottheit, dann folgt der weitere Prozeß durch Mischung. Eine bedeutend reichere innere Differenzierung in Form von Syzygien hypostasierter Begriffe haben die Barbelioten und die Valentinianer. Bei letzteren wird alles Außergöttliche aus der göttlichen Entfaltung hergeleitet. Auch Tatian und Bardesanes beleben ihre Gottheit durch ein *πλήρωμα*. Andere Systeme fassen Gott als eine Aufhebung der Gegensätze. So z. B. sehen die pseudoklem. Homilien in Gott eine Einheit von *πνεῦμα* und *σῶμα*.

Bei den Naassenern und Peraten sind gewissermaßen die drei Gegensätze des Pneumatischen, Hylischen und Psychischen in Gott aufgelöst, um dann zur Weltbildung auseinanderzutreten und sich wieder in der Vollendung zu vereinigen. Im System der Doketen ist Gott gleich einem Feigensamen, welcher sich in drei Äonen spaltet, von denen

jeder sich wieder zu zehn anderen entwickelt. Die Sethiten stellen zwischen Licht und Finsternis ein ἀκέραιον πνεῦμα, die Justinianer Elohim; beide Zwischenglieder sind wohl zu betrachten als eine Art Emanation Gottes oder doch zu ihm gehörig. Auch Apelles, der trotz seiner metaphysischen Resignation an der Einheit des Urprinzips festhält, vermag die Absolutheit eines freien geistigen Gottes nicht zu retten. Bei Hermogenes ist wenigstens das Wirken Gottes naturalistisch.

Infolge der Sublimierung und Transzendenz ist Gott in seinem inneren und äußeren Wesen und Werden nur dem Gnostiker erkennbar, und die Aussagen über sein Wesen unterliegen selbstverständlich den Wandlungen der subjektiven gnostischen Erkenntnis. Letztere ist dem Gnostiker eine durchaus naturgemäße, wenn auch angeblich auf Offenbarung beruhend, und steigt sogar bis zur Erkenntnis der Identität der Seele mit ihrem Gott, bis zum inneren natürlichen Schauen und Begreifen Gottes.

Demgegenüber lehrt das katholische Dogma einen einzigen,[1] persönlichen, überweltlichen, wirklich transzendenten Gott; einen Gott, der ungewordener, ewiger, selbstbewußter, absoluter, vollkommener Geist ist, der nicht nur stufenweise, sondern wesensverschieden von allem Gewordenen ist.[2] Er trägt nicht irgendeinen Mangel oder eine naturhafte Schranke und Gebundenheit in sich, noch duldet er nach außen hin eine dualistische Entgegenstellung oder irgendeine Einschränkung seines Seins und seiner Macht.[3] Ihm kommt das Sein im vollkommensten Sinne zu; denn jedes

[1] Symb. Rom.: Credo in Deum; Symb. „Quicumque": Fides autem catholica haec est, ut unum Deum . . . veneremur; Symb. Nic.-Constantinop.: Credo in unum Deum.

[2] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 1, Denz., Nr. 1782.

[3] Conc. Bragense, Denz., Nr. 237: Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerint, a. s. Vigilius, Canones adv. Orig., can. 8, Denz., Nr. 210: Si quis dicit aut sentit, vel finitam esse Dei potestatem vel eum tanta fecisse, quanta comprehendere potuit, a. s.

andere Sein ist ein abgeleitetes. Grundsätzlich ist er jedem, nicht nur dem Gnostiker und Geistesmenschen, wenigstens seiner Existenz nach erkennbar, und zwar durch die Schöpfung.[1] In höherer Weise wird er auch seinem Wesen nach kund durch die Offenbarung, welche ebenfalls prinzipiell allen Menschen gilt.[2] Aber letztere Erkenntnis ist für den Menschen eine übernatürliche, welche ihm als freie Gabe Gottes gegeben wird.

So wird Gottes Wesen auf Grund einer feststehenden, objektiven Offenbarung erkannt, ist aber trotzdem dem Menschen allezeit unfaßlich und unaussprechlich.[3] Darum ist die reichere Gotteserkenntnis Gegenstand des Glaubens und nicht des Schauens. Und auch das, was der Mensch von Gott begrifflich erfaßt, bleibt nur analoge Prädizierung, welche vom Boden der Schöpfung aus auf dem Wege der Bejahung, Verneinung und Steigerung gewonnen wird.[4] Zwar weicht die Gotteserkenntnis durch den Glauben im Jenseits der Gottesschau; indes auch diese ist nicht die natürliche Vollendung des menschlichen Wesens oder irgendwelcher bevorzugter Menschen, sondern ein übernatürliches Gut, welches trotz aller Gottverähnlichung, die es bewirkt, den Wesensunterschied von Gott und Mensch wahrt.[5]

Aber trotz seiner Einfachheit und Singularität ist dieses Gotteswesen nicht unlebendig.[6] Gott lebt in der Dreiheit der Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist. Der Sohn ist von Ewigkeit her vom Vater erzeugt. Diese Zeugung ist nach den Theologen eine rein geistige, und zwar intellektuelle. Der Sohn ist der λόγος, der den unergründlichen Inhalt des Vaters vollkommen und erschöpfend ausdrückt. Der Geist geht hervor durch Hauchung aus dem Vater und dem Sohne auf dem Wege des Willens und der Liebe. Er

[1] Conc. Vatic., Sess. III, De revelat. can. 1, Denz., Nr. 1806.

[2] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2. De revelat., Denz., Nr. 1785.

[3] Siehe oben Seite 274 Anm. 2.

[4] Vgl. Pohle I, S. 36 f.

[5] Vgl. Verurteilung der Ontologisten durch Pius XI. bei Denz., Nr. 1659, ferner Conc. Viennense, Denz., Nr. 510.

[6] Symb. „Quicumque". Vgl. auch Conc. Flor., Decret. pro Iacobitis, Denz., Nr. 708.

ist die erschöpfende Verkörperung der Wechselliebe von Vater und Sohn. Vater und Sohn und Geist sind Hypostasen, aber geeint in der einen Substanz der Gottheit. Die innergöttlichen Prozessionen sind nur in der Form eines rein geistigen und immanenten Lebensprozesses denkbar. Da wir nun Gott als reinstem Geistwesen über die zwei Arten der geistigen Tätigkeit des Erkennens und Wollens hinaus nicht noch andere zuschreiben können, so ergibt sich nun, warum es in Gott nur drei Personen geben kann.[1] Dieser Tatbestand ist durch die Offenbarung als notwendige und einzigartige Seinsweise Gottes garantiert, welche weder in der Natur, noch in der Philosophie und Religionsgeschichte eine adäquate Parallele findet.

Hier handelt es sich also nicht um Vorstellungen, zu denen die natürliche Entwicklung geführt hatte, nicht um eine Naturzeugung, nicht um Emanation oder logische Dialektik, sondern um Vorgänge einziger Art, welche nur durch die Offenbarung erkannt werden können. Hier handelt es sich nicht um eine, an irgendeinem Punkte der Zeit eingetretene Entfaltung, Verwirklichung und Vollendung Gottes, nicht um eine Zerlegung und Zerteilung des Göttlichen, bei der jeder weitere Teil geringer wird, nicht um Willkür in der Zahl der Hervorgänge und Zeugungen, nicht um mystische Naturphantasien. Hier ist kein Herausfallen aus der Einheit, kein Sichverlieren ans Endliche. Unendlich hoch über allem Naturhaften und endlich-zeitlichem Geschehen besteht das dreipersönliche göttliche Geistesleben in der Einheit der Substanz, ist die unerschöpfliche Fülle der geistigen Wirklichkeit ohne irgendwelche Schranke und Bedürftigkeit. Hier schafft nicht eine sehnsüchtige Phantasie durch endlose Häufungen der Prädikate ein hohes, aber wechselvolles Gottesbild, sondern der trinitarische Gottesbegriff des Katholizismus beruht in seiner unvergleichlichen Einzigartigkeit auf dem jedes menschliche Räsonnement übersteigenden, festliegenden Offenbarungsgrunde.[2]

---

[1] Schell II, S. 23 ff; Pohle I, S. 324 ff.

[2] Schell II, S. 1 ff.

In der Gnosis sind Gott und tiefste Gotteserkenntnis nur willkürliche Vergrößerungen des menschlich-natürlichen Seelenlebens, im Katholizismus aber sind beide übermenschlich, objektiv und unserer freien Bestimmung entzogen.[1]

2. Gott, Welt und Mensch.

Diese grundsätzliche Verschiedenheit des gnostischen und katholischen Gottesbegriffes tritt eklatant hervor im Verhältnis Gottes zur Welt. In ihm zeigt sich der gnostische Naturalismus ganz offenkundig. Denn wie auch immer die Gedanken im einzelnen gewendet werden mögen, die Gnosis verstrickt Gott und Welt in einen blinden Naturmechanismus; alle eingeschobenen Zwischenglieder der Emanationen und Engelmächte vermögen das Wesen dieser Auffassung nicht zu ändern. In den dualistischen Systemen kann es sich nur um eine Mischung beider kosmischen Prinzipien handeln, wobei die Ausgestaltung der Welt im einzelnen niederen Engelmächten überlassen bleibt, so z. B. in dem System des Cerinth, des Satornil und Basilides, bei den Ophiten des Irenäus, bei den Sethiten und Justin, ähnlich bei Bardesanes, nach welchem die Sternengeister unter dem Einflusse Christi und der Chakmuth aus einer ewigen Materie die Welt bilden.

In den mehr philosophisch gerichteten Systemen pantheistischer oder monistischer Art ist die Materie eine entgeistigte Emanation Gottes, ein *μὴ ὄν;* man denke z. B. an Pistis Sophia und Jeû, an die valentinianische Schule und die Doketen, nach denen die untere Welt zugleich ein Abbild der höheren ist, an die Naassener und Peraten, welche die Welt als eine Verendlichung und Spezialisierung des Göttlichen darstellen. Bei Hermogenes wird der ungestüme Drang der an sich weder guten noch bösen Materie durch die Nähe Gottes gehemmt und in Form gebracht. Nach den pseudoklem. Homilien ist die Welt nichts anderes als ein Teil Gottes: *σῶμα* und *πνεῦμα* treten zur Weltbildung auseinander. Eigenartig denkt Marcion über die Weltent-

[1] Vgl. zu diesen und den folgenden Ausführungen die Philosophie E. v. Hartmanns und dazu Steffes, E. von Hartmanns Religionsphil. des Unbewußten.

stehung. Für ihn ist die Welt ein Gebilde, das der schlechte Gott des Gesetzes aus schlechter Materie schuf. Darum bekennt er sich zu einem vollständigen, absoluten Weltpessimismus. Gottverwandtes ist nicht in der Welt, auch nicht im Menschen. Bei seinem Schüler Apelles besteht nach platonischer Art wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit zwischen unterer und oberer Welt.

Im allgemeinen gilt in der Gnosis nur die Materie und eventuell das Psychische als schlecht. Erstere ist das Prinzip des Bösen oder doch als Negation des Geistes etwas zu Überwindendes. Dagegen geschieht die Welt- oder doch wenigstens die Menschenbildung nicht ohne göttliche Einwirkung, so daß die Welt immerhin auch Göttliches enthält, wenigstens im Menschengeiste. Der Leib ist natürlich als solcher stets böse, weil der Materie angehörig. Der Geist dagegen ist göttlicher Herkunft, ja mit der göttlichen Substanz eines Wesens, insofern er *πνεῦμα* ist. Der Unterschied zwischen Seele und *πνεῦμα* liegt tatsächlich immer vor, ist aber nur bei den Valentinianern, bei Basilides, einigen Sethiten und Marcioniten usw. metaphysisch begründet. Meist bleibt der Seele, wenigstens theoretisch, Wahlfreiheit: sie kann sich das *πνεῦμα* erwerben. Besonderheiten finden sich auch hier namentlich bei Marcion, der den ganzen Menschen für schlecht und ungöttlich hält, in den pseudoklem. Homilien, in denen Adam die Wiederholung Gottes ist, alle folgenden Menschenmischungen indes aus weiblichen und männlichen Bestandteilen sich zusammensetzen und darum böse oder gut sind, je nachdem das Weibliche oder Männliche überwiegt, und endlich in Pistis Sophia, wo sich der Mensch als Wiederholung des Ganzen aus fünf Potenzen konstituiert, von denen vier im Dienste des Bösen, eine, das *πνεῦμα*, im Dienste des Guten steht.

So durchzieht die Gnosis im großen und ganzen finsterer Diesseits-Pessimismus, der noch gesteigert wird durch die *εἱμαρμένη*, den Sternenfatalismus, dem das äußere und innere Geschehen z. T. unterliegt. Darum erklärt sich auch überall das Bestreben, durch gehäufte Zwischenglieder die Gottheit, wenigstens phänomenologisch, möglichst fern von jeder

Berührung mit der Welt zu halten und die Schlechtigkeit der Welt aus der Gottesferne zu begreifen.

Dem katholischen Dogma aber ist es innerste Herzenssache, seinen Gott nicht in der Welt aufgehen zu lassen und ihn nicht bloß intensiv oder lokal darüber zu erhöhen, sondern ihn wesentlich unendlich über dieselbe zu erheben und die Welt als eine wesenhaft untergeordnete Kreatur von ihm herzuleiten. Es verwirft daher jegliche Verquickung von Gott und Welt in jedweder Form: Emanation wie Evolution, Differenzierung wie Dualität.[1] Alles und jedes außer dem Wesen Gottes ist auch seiner Substanz nach aus nichts in der Zeit geschaffen, also endlich, kreatürlich, abhängig und wesensverschieden gegenüber Gottes Unendlichkeit und seinem ewigen Bestehen aus sich selbst. Die Welt ist das Werk seines freien, göttlichen Entschlusses; kein Bedürfnis und kein Zwang trieb Gott zur Weltschöpfung. Darum ist die Welt nicht ein Abfall Gottes von sich selbst oder eine ihn abschwächende Selbstentäußerung und darum die Materie auch nicht das Prinzip des Bösen oder überhaupt an sich böse.[2] Denn alles, was Gott gemacht hat, ist gut, auch die Materie,[3] auch das Endliche. Die ethischen Qualitäten werden aus dem Hylischen und Psychischen heraus in das Gebiet der moralischen Freiheit verlegt. Dabei bleibt die Materie stets eine wirkliche Realität, verschieden vom Geist.[4]

Infolgedessen denkt das katholische Dogma über den Menschen völlig anders. Vor allen Dingen ist der Mensch von Gott wesensverschieden.[5] Unter den Menschen selbst gibt es keinen metaphysischen Unterschied. Die Wesensbeschaffenheit ist überall die gleiche: leiblich-geistig.[6] Der

---

[1] Conc. Vatic., Sess. III, De rerum omnium creatore can. 3, Denz., Nr. 1803; siehe weiter can. 4 und 5, Denz., Nr. 1804 und 1805 und Decret. pro Iacobitis, Denz., Nr. 707.

[2] Conc. Flor., Decret. pro Iacobitis, Denz., Nr. 706.

[3] a. a. O., Denz., Nr. 713.

[4] Leo XIII. verwarf den Satz Rosminis (Denz., Nr. 1901): Quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis et est negativa.

[5] Syllab. Pius' IX., Denz., Nr. 1701.

[6] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 1, Denz., Nr. 783.

Leib wie die Seele sind Werke Gottes und infolgedessen gut. Der Mensch hat nur eine, und zwar einfache Seele; sie ist die unmittelbare Wesensform des Leibes, mit welcher sie zu einer substantiellen Lebenseinheit verbunden ist.[1] Die Seele ist zwar nicht göttlicher Art, aber doch geistig, unsterblich[2] und mit Freiheit begabt.[3] Ihr Wesen ist Wille und Intellekt, und dadurch ist sie ein natürliches Ebenbild des überweltlichen Gottes. Sosehr sie über der Materie steht, es liegt doch zwischen beiden nicht jene Fremdheit und Unversöhnlichkeit vor, wie sie etwa die dualistische Gnosis lehrt. Denn im katholischen Dogma ist die Materie das Produkt des Geistes, von Gott gedacht und gewollt und durch diese geistige allmächtige Tätigkeit des Denkens und Wollens zum Dasein gebracht.

Scheint also der Mensch nach dogmatisch-katholischer Auffassung dem gnostischen Pneumatiker nachzustehen, weil sie ihn völlig anderen, nicht göttlichen Wesens sein läßt, so muß dagegen bemerkt werden, daß die Gnosis die Erhebung des Menschen nur erreicht auf Kosten eines naturalisierten Gottesbegriffes. Um so höher aber rückt die katholische Wertschätzung den Menschen herauf, da sie ihn dem unvergleichlichen, übernatürlichen Gotte dadurch nähert, daß sie ihn von Gott mit übernatürlichen Gaben ausgerüstet, zum Adoptivkinde Gottes werden läßt. Die göttliche Ausstattung besteht hienieden wesentlich in der Gnade, einer übernatürlichen, der Seele inhärierenden Qualität, welche zur wesenhaften Gottesschauung im Jenseits umgestaltet werden soll. Diese ganze Erhöhung des Menschen beruht also nicht auf irgendeiner Naturentwicklung oder natürlich metaphysischen Veranlagung, sondern ist das Werk der freien Liebe Gottes.[4] Sie ist weiterhin nicht eine aristokratische Bevorzugung bloß einzelner, sondern sie ist grundsätzlich allen Menschen zugedacht. Nicht Zufall, nicht Geburt ent-

[1] VIII. Synode zu Konstantinopel, Denz., Nr. 274 und Conc. Viennense, Denz., Nr. 408.

[2] Conc. Lateran. V, De anima humana, Denz., Nr. 738.

[3] Conc. Trid., Sess. IV, cap. 1, Denz., Nr. 793.

[4] Conc. Trid., Sess. V, can. 1, Denz., Nr. 788, can. 2 und 3, Denz., Nr. 789 und 790; Sess. VI, cap. 4, Denz., Nr. 796.

scheidet zuletzt über diese Erhebung, sondern der freie Wille des Menschen.[1] Auf dem Wege der Gnade und Gotteskindschaft rückt der Gott so wesensferne Mensch nahe an Gott heran, ohne dessen Einzigartigkeit irgenwie zu gefährden. Es bedarf hier nicht der ungezählten Zwischenglieder, um die Kluft zwischen Gott und Mensch zu überbrücken.

Die Engel der katholischen Dogmatik stellen in keiner Weise eine Parallele zu den gnostischen Äonen dar. Sie sind Geschöpfe Gottes nach ihrem ganzen Wesen und besitzen also nur ein kreatürliches Sein.[2] Reine Geister, auch erhoben in die Ordnung der Übernatur durch Gottes besondere Gnade,[3] sind sie nicht eine ontologische Notwendigkeit der Wesensgestaltung Gottes und der Weltbildung oder eine ethische für die Trennung und Verbindung von Gott und Welt, sondern frei gewollte Gebilde Gottes, welcher sie aus reiner Güte und zu seiner Verherrlichung schuf.

Dies ist überhaupt der letzte Zweck der Schöpfung: die Verherrlichung Gottes durch Offenbarung seiner Güte[4], mit der er seine Vernunftsgeschöpfe beseligt.

Zu diesem Ende leitet Gott auch das Weltgetriebe, dessen allseitige Ursache er ist, und zwar, entsprechend seinem Wesen, mit Weisheit und Liebe.[5] Hier hat die trübe lastende *εἱμαρμένη*, der Sternbann, das blinde Fatum, der absolute Naturzwang keinen Platz.

Damit ist dem gnostischen Weltpessimismus, der sein zeitgeschichtliches Lebensempfinden kosmisch realisiert, im Christentum der Boden entzogen, und das Dogma gibt nicht nur dem Intellekte, sondern auch dem Gemüte wesentlich andere, aber viel befriedigendere überzeitliche Antworten über Sinn und Zweck der Welt als die Gnosis es je vermochte.

3. Das Böse und die Sünde.

Die dargestellte Auffassung von Gott und Welt seitens des katholischen Dogmas scheint aber eine andere Kernfrage

[1] Conc. Trid., Sess. VI, can. 17, Denz., Nr. 827.
[2] Siehe oben Seite 279 Anm. 6.
[3] Pohle, I S. 525 ff.
[4] Siehe Anm. 2.
[5] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 1, Denz., Nr. 1784.

der Gnosis unlösbar zu machen. Wenn die Welt Gottes Werk und darum gut ist und von ihm geleitet wird, woher das Böse in jeglicher Gestalt? In der Gnosis gehen Kosmologie, Philosophie und Religion in eins. Darum erscheint auch das Böse kosmisch-physikalisch-geistig, bald positiv im Dualismus, bald negativ als Limitation und Negation in den mehr philosophisch orientierten Systemen. Im ersteren Falle ist es die Materie, die Finsternis, welche den Geist trübt und ihn sich selbst entfremdet, im anderen Falle die Zersplitterung und Entgeistigung, die Individualität, die Verselbständigung des endlich Geistigen, welches dadurch abgeschnürt wird vom unendlichen Gottgeiste. Besonderheiten finden sich wiederum bei Marcion, für den die ganze Welt samt der ganzen vorchristlichen Zeit, überhaupt alles außer der freien Liebe Gottes schlecht ist, und bei Pseudo-Clemens, der im Weibe, als dem geringeren Sein, das Böse findet. Auch der ethische Charakter des Bösen macht sich bisweilen bemerkbar, so z. B. bei den Elchasaiten, teilweise in Pistis Sophia und bei Basilides, obschon die metaphysischen Grundprinzipien einen solchen meistens von vornherein prinzipiell ausschließen. Im allgemeinen aber ist in der Gnosis das Böse ein ewiges Prinzip, oder es erscheint als notwendiges Produkt und hat dann irgendwie seine letzten Wurzeln in der Gottheit selbst.

Für das katholische Dogma kommen die dualistischen Gedanken von vornherein in Wegfall, wie bereits oben gezeigt wurde, und mit ihnen zugleich die Ewigkeit und die substantielle Selbständigkeit des Bösen.

Aber auch von der Auffassung der monistischen Systeme weicht es grundsätzlich ab. Das Böse wird im Katholizismus prinzipiell rein sittlich, geistig gedeutet und formal einzig aus der endlichen Welt der Geschöpfe hergeleitet, ohne daß seine Schatten irgendwie das Wesen der Gottheit trüben könnten. Wie es mit der Materie als solcher nichts zu tun hat, so liegt sein Wesen auch nicht in der Spezifizierung und Individualisierung im ontologisch-physischen Sinne. Es besteht vielmehr in der freien Tat des Abfalls seitens des endlichen Geistes vom unendlichen, dessen Gesetze für die

Geschöpfe verbindlich sind, sowie in der freien Gesinnung der Auflehnung. Alle Formen und Arten des Bösen sind die Konsequenz dieses Verhaltens.

Unterschieden wird ein zweifacher Fall des endlichen Geistes, in der Engel- und in der Menschenwelt: von Gott gut geschaffene Engel fielen von Gott ab und wurden Dämonen.[1] Sie beherrschen nicht den Menschen, auch nicht nach seiner leiblichen Seite, wie in der Gnosis, wohl aber stellen sie ihm nach, seine Seele zu verderben.[2]

Desgleichen sündigten die Stammeltern der Menschheit und verloren für sich und alle ihre Nachkommen die heiligmachende Gnade, verfielen grundsätzlich dem leiblichen und geistigen Tode und erlitten auch andere Einbußen an Leib und Seele.[3] So ruht auf jedem neugeborenen Menschen eine Schuld, auf Grund des freigewollten Falles der Stammeltern und nicht etwa, wie nach einigen gnostischen Systemen, infolge einer Sünde der präexistenten Seele. Aber damit ist das Geschick des Menschen nicht endgültig entschieden. Die Taufe reinigt ihn von der Schuld[4] und erstattet ihm die Gnade der Rechtfertigung wieder. Und fürderhin gibt es für ihn keine andere Sünde als die durch seinen eigenen Willen verursachte.[5] Vor allen Dingen aber vermag seine physische Komposition nicht seinen ethischen Wert und seinen Endzustand zu bestimmen, wie dies in der Gnosis der Fall ist.

Das Böse wirkt sich gradweise aus. In der Gnosis vermag es einmal das πνεῦμα mehr oder minder zu verdunkeln, dann verwehrt es dem Psychiker in einzelnen Schulen das Heil und schließt die Hyliker und meist auch die Psychiker von vornherein von der Vollendung aus, und dies alles fast ausschließlich auf Grund von Naturnotwendigkeit.

---

[1] Conc. Lateran. IV, cap. Firmiter, Denz., Nr. 428.

[2] Pohle I, S. 535 ff.

[3] Siehe oben Seite 280 Anm. 4.

[4] Conc. Carthagin. 418, Denz., Nr. 102.

[5] Pius V. verurteilte den Satz des Baius (Denz., Nr. 1067): Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo, quod necessario facit. Vgl. auch die Erklärung Innocenz' III., Denz., Nr. 410.

Nach katholischer Auffassung kann es das innere Leben sowohl schwächen, als auch, in vollendeter Form als schwere Sünde auftretend, den Gnadenstand völlig zerstören.[1] Aber hier korrespondiert jedem Grad und jeder Art des Bösen eine entsprechende freie Willensrichtung des Sünders, die nicht nur theoretisch oder praktisch geltend gemacht wird, sondern auch metaphysisch zu Recht besteht. Zwar geht die Wahlfreiheit ontologisch auf Gott zurück; das Böse indes liegt nicht in ihr, sondern in ihrem funktionellen Mißbrauch durch die Geschöpfe. Nicht Gott, nicht ein ewiges Prinzip trägt die Verantwortung dafür, sondern der freie geschöpfliche Entschluß. Gott läßt es nur zu, weil der endliche Geist als ein ethisches Gebilde auf Grund seiner Selbstbestimmung der Herr seiner Handlungen[2] und darum auch seines Endschicksals ist.

Das katholische Glaubenssystem scheidet zwischen physischem und moralischem Übel. Letzteres, eine Tat endlicher Wesen überwiegt das erstere weit an Folgenschwere. Aber auch das physische Übel, das sich als akzidentelle kosmische Dissonanz z. T. der Macht des Menschen entzieht und sich ihm erst nach dem Sündenfalle fühlbar machte, um durch die weiteren Sünden immer noch gemehrt zu werden, ist gleichfalls in sich nicht von Gott gewollt, sondern lediglich als Strafe und Erziehungsmittel im Dienste eines höheren Zweckes.[3]

So kommt das katholische Dogma zu einer vollen Anerkennung des Bösen in allen Formen und Gestaltungen, ohne es wie die Gnosis zu einem ontologischen Prinzip zu machen und unter Preisgabe der Heiligkeit Gottes sowie der menschlichen Freiheit zu verewigen.

4. Offenbarung.

Der gottabgewandte Zustand der Welt, den sowohl Gnosis wie Katholizismus anerkennen, aber verschieden begründen und auffassen, macht einen Eingriff Gottes nötig. Dieser

[1] Conc. Trid., Sess. VI, cap. XI, Denz., Nr. 804.
[2] Conc. Trid., Sess. VI, can. 6, Denz., Nr. 816.
[3] Vgl. Schell II, S. 248 f; Pohle I, S. 220 f.

vollzieht sich hier wie dort zunächst in der Offenbarung, die aber wiederum von beiden Seiten grundverschieden gedeutet wird. In der Gnosis ist der Gottesgeist sich selbst untreu geworden, indem er sich in sein Gegenteil verwandelte oder durch Mischung mit der Materie in seinem Wesen durchaus getrübt wurde. Aus der traurigen Lage muß der Geist befreit werden, indem er sich selbst erkennt, sein Selbstbewußtsein wiedergewinnt und sich von dem scheidet, womit er naturwidrig verbunden ist. Dieses geistige Innewerden und Zusichselberkommen vermittelt die Offenbarung, oder es ist Offenbarung. Da nun die Entäußerung des Geistes ein kosmogonischer Prozeß ist, so wird auch die Rückkehr des Geistes zu sich selbst und somit auch die Offenbarung als kosmisch-geistiger Prozeß erscheinen. Formell beruht die Offenbarung auf historischen Mitteilungen von Propheten, welche z. T. geschichtliche, zum Teil mythologische Namen tragen. In Wirklichkeit aber sind die historischen Data in sich mehr oder minder bedeutungslos, sind selbst nur Symbole für kosmische Prozesse und deren immanente Erkenntnis.

Sosehr nun auch die Offenbarung in der Gnosis im einzelnen modifiziert sein mag, darin stimmen wohl alle Systeme überein, daß sie ihren Höhepunkt in Christus erreicht hat. Die Differenzierung zwischen den einzelnen Schulen bezieht sich namentlich auf Umfang und Inhalt der in Christo gegebenen Offenbarung, besonders aber auf das Verhältnis der vorchristlichen zur christlichen Zeit.

Allgemein wird das N. T. nur teilweise anerkannt, zudem durch gnostische Apokryphen, Geheimoffenbarung, eigene Propheten, Schriftsteller und Evangelisten erweitert, und, wie es vor allem bei den Valentinianern der Fall war, durch Allegorie spiritualisiert und ganz entleert und aufgelöst.

In der Beurteilung des A. T. werden alle Möglichkeiten erschöpft von der völligen Gleichstellung des A. T. mit dem N. T., z. B. bei den Elchasaiten und den pseudoklem. Homilien, bis zur gänzlichen Ablehnung des ganzen A. T. als eines Teufelswerkes durch Marcion und Apelles. Dabei wird das A. T. sowohl durch Allegorie, als auch durch Kritik

und Ausscheidung bestimmter Teile, bald der blutigen Opfer, bald der Propheten, bald des Gesetzes, zweckentsprechend zugeschnitten. Es wird durchweg aufgefaßt als Werk zweier verschiedener Offenbarungsprinzipien, des guten Gottes und eines niederen gerechten Gottes. Das Gute kam, dem niederen Gotte unbewußt, durch himmlische Veranstaltungen des oberen Gottes in seine Offenbarungen hinein. So besteht zwar innerlich ein gewisser organischer Zusammenhang in der religiösen Entwicklung von der jüdischen zur christlichen Zeit.

Zu den Gnostikern, welche am A. T. scharfe Kritik üben, gehören besonders Cerinth, Satornil, Basilides, die Ophiten des Irenäus, Tatian, Bardesanes. Einen Höhepunkt erreicht die ablehnende Haltung bei den bereits oben genannten Marcioniten sowie den Kainiten, welche die moralischen Begriffe des A. T. völlig umkehren und das Gute in den Widersachern gegen den Gott des Gesetzes finden.

Gerade das Verhältnis des A. T. zum N. T. oder der vorchristlichen zur christlichen Zeit wurde in der Gnosis als schweres Problem empfunden. Auch dem Heidentum wird nicht jeder Offenbarungsbesitz abgesprochen. Namentlich in den mehr von der Philosophie beeinflußten, dem Westen angehörenden Systemen rücken Judentum und Heidentum nahe zusammen. Im Heidentum sind es besonders die Dichter, die Philosophen und die alten Mythen, bei denen man höhere Offenbarung findet. In der ganzen vorchristlichen Zeit zeigt sich der Kampf des Geistes mit den unreinen Elementen, der im Christentum zum Sieg des Geistes wird. Beide Epochen sind nur Etappen des Geistes in seinem Werdegang und in seiner Entfaltung, beide nur Symbole.

So kommt die Gnosis nicht zu einem historischen, festumrissenen Offenbarungsbegriffe. Derselbe bleibt labil und flüssig, ein jedem Wunsche dichtender Phantasie nachgiebiges Gebilde.

Zugänglich ist die Offenbarung nur dem πνεῦμα des Menschen, dem Wesensverwandten Gottes. Sie selbst ist göttlicher Geist und eint sich nur dem ihr gleichen Geiste. Den Inhalt der durch die Offenbarung vermittelten Erkenntnis

bildet vor allen Dingen die Kosmologie, der Einblick in die Entartung und Verwicklung des Geistes, in das Wesen der Seelen, die Wege in die Welt und aus der Welt.

Eine Ausnahme macht auch hier wiederum Marcion, dessen Anschauung zufolge die Offenbarung des guten Gottes unvermittelt an den völlig ungöttlichen Menschen herantritt, um ihm die erlösende Liebe zu verkünden. Auch bei Apelles besteht die Offenbarung nur in der vertrauenden Erkenntnis des Erlösers.

Dem allen gegenüber hält das katholische Dogma fest an einer objektiv historischen, abgeschlossenen, festumschriebenen Offenbarung, welche formell und inhaltlich übernatürlich ist.[1] Und zwar geht diese Offenbarung einheitlich aus von dem einen Gott. Sie ist zu finden in den Büchern des A. T. und des N. T. und in der mündlichen Überlieferung. Hüter der Hl. Schrift und Träger der Überlieferung und Interpret beider ist die von Gott eigens dazu mit Infallibilität ausgerüstete Kirche.[2] Wohl kennt auch der Katholizismus wie die Gnosis einen Fortschritt in der Offenbarung, und zwar einen subjektiven und einen objektiven. Letzterer besteht darin, daß Gott sich nach und nach stufenweise kundtat; ersterer zeigt sich in einer intensiveren Erfassung der enthüllten Wahrheiten durch den Menschen. Diese erfolgt nach katholischer Auffassung aber nicht in der physisch-natürlichen Form, daß allmählich das Geistige das Sinnliche durchbricht und überwindet oder die Seele in einem kosmischen Entwicklungsfortschritt bis zur Identität mit Gott gelangt, sondern in dem Sinn einer immer tieferen Einführung des Geistes in die Mysterien der übernatürlichen Wahrheit, unter voller Wahrung des Geheimnischarakters der geoffenbarten Dogmen.

Ihren Höhepunkt und diesseitigen Abschluß erreichte die Offenbarung in Jesus und seinen Aposteln. Somit steht das N. T. über dem A. T. Die Kirche nimmt aber beide Testamente als göttliche Urkunden an, und zwar in dem

[1] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1786.

[2] Conc. Flor., Decret. pro Iacobitis, Denz., Nr. 706; Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1767 u. 1768.

gegenseitigen Verhältnisse, das sich in den hl. Urkunden selber ausspricht.[1]

Das A. T. stellt in der Heilsökonomie Gottes die Zeit der Vorbereitung auf den Erlöser dar; es zeigt die Schattenbilder der in Christus kommenden Güter (Hebr. 10_1); es ist ein Zucht- und Lehrmeister zu Christus hin (Gal. 3_4), das Vorbild des N. T. (Hebr. 8_5 ff; I. Kor. 10_{11}; vgl. auch Röm. 5_{14}), welches der Erfüllung durch das N. T. bedarf (Hebr. 9_{23} ff). Die Züchtigungen unserer Väter in der Wüste sind geschrieben zu unserer Warnung, alles ist zu unserer Belehrung geschrieben (I. Kor. 10_{11}; Röm. 15_4). Der Inhalt des A. T. sind die Versprechungen, die das N. T. einlösen soll (Röm. 1_2 f).

Das A. T. wies also auf etwas Höheres, Zukünftiges hin, was es selbst noch nicht zu geben vermochte. Sein Wesen war Verheißung. Das Gesetz kam hinzu (Röm. 5_{20}; Gal. 3_{19}), um dem Volke den Spiegel vorzuhalten, damit es seine Sündhaftigkeit und die Unmöglichkeit einer Selbsterlösung erkenne und durch diese Erkenntnis auf das Evangelium vorbereitet werde. Aus sich konnte das Gesetz das geistige Leben nicht geben (Röm. 8_3 f). Trotz seiner göttlichen Herkunft (Röm. $7_{12, 14}$) war es den Menschen Anlaß zu vermehrter Sünde und brachte den Zorn Gottes (Röm. 4_{15}, 5_{20}, 6_{13}; Gal. 3_{10}). Nur in Verbindung mit der Verheißung des kommenden Erlösers konnte das Gesetz dem, der es befolgte, die Gerechtigkeit und das Leben bewirken (Röm. 2_{13}, 10_5; Gal. 3_{12}).

Das N. T. enthält die Erfüllung. Das A. T. ist das Gesetz, das N. T. ist Gnade und Wahrheit (Joh. 1_{17}); was das A. T. andeutet, wird im N. T. leibhaftige Wirklichkeit (Kol. 2_9). Der Erlöser bringt die Kraft, dem göttlichen Willen entsprechend zu leben und das Gesetz zu erfüllen (Röm. 3_{11}). Er vollendet das Gesetz (Röm. 10_4). Die Weissagungen des A. T. sind in Christus erfüllt (II Kor. 1_{20});

[1] Conc. Arausic., can. 21, Denz., Nr. 194; Decret. pro Armenis, Denz., Nr. 695; Conc. Flor., Denz., Nr. 711 u. 712; Conc. Trid., Sess. VI, cap. 1, Denz., Nr. 793; Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1787. Vgl. auch Cornely, Introd., vol. I diss. 3.

die christliche Kirche ist der Same Abrahams, welchem alle Verheißungen gelten (Gal. 6_{16}; Phil. 3_3; Röm. 4_{11}; Gal. 3_{29}). Das A. T. war national beschränkt. Das N. T. ist universal (Joh. 1_{12}; Röm. 1_{16}). In der Menschwerdung und in dem Leiden Jesu enthüllte sich die höchste Liebe Gottes, darum ist in Christo die letzte und höchste Offenbarung gegeben (Joh. 3_{16}; I Joh. 4_9; Röm. 5_8 ff, $8_{3 \text{ u. } 32}$). Infolgedessen hörte das rein Vorbereitende und Vorbildliche auf mit Jesu Erscheinung, so das Ritualgesetz und die bürgerlich-politischen Satzungen, welche wesentlich national bestimmt waren. Dagegen blieben die auf rein natürlicher und übernatürlicher Grundlage beruhenden sittlichen Vorschriften nicht nur in Geltung, sondern wurden vertieft.[1] In seinem typischen vorbildlichen Charakter lag die Rechtfertigung zu einer gewissen Allegorie und Kritik des A. T., welche Paulus besonders im Römer-, ersten Korinther-, Galater- und Hebräerbrief übt, und die sich dann weiter in mehr oder minder modifizierter Form im Barnabas-Brief, bei Justin, vor allem aber in der alexandrinischen Schule und von da aus auch in Asien (Gregor von Nyssa) und im Abendlande (Hilarius, Ambrosius etc.) auswirkten.[2]

Diese Beurteilung des A. T. ist eine ganz andere als die in der Gnosis übliche; sie ist durchaus begründet in der Pragmatik des A. T. und N. T. und wird auch durch diese reguliert. Das katholische Dogma kennt keine willkürliche Kritik und Allegorie des A. T. Jede Stellungnahme zum A. T. hat ihre Norm an den inneren Gesetzen der Hl. Schrift selbst, an der Tradition und der Kirchenlehre.[3] Die Gnostiker fühlten sich abgestoßen durch die zum Teil unvollkommenen religiösen und sittlichen Anschauungen des A. T. Ihnen fehlte der Begriff der relativen, sich allmählich voll enthüllenden Wahrheit. Daraus erklärt sich ihre radikale Stellung zum A. T.

[1] Vgl. Iren., Adv. haer. IV 12_{17}; Tertull., Adv. Marc. I 20 f, IV 1 f; zum Ganzen siehe Schäfer, Erklär. von I u. II Kor., Röm. u. Hebr. Außerdem Conc. Trid., Sess. VI, cap. 2, Denz., Nr. 804.

[2] Vgl. P. Schanz, Sp. 1109 f.

[3] Peters, Die grundsätzl. Stellung; Meyenberg, S. 231 ff; Cornely, Introd., vol. I diss. 3.

In ihrer Zweckbestimmung ist die Offenbarung im katholischen Sinne universal (Joh. 1_{12}; Röm. 1_{16}). Sie gilt gleichfalls den Heiden und macht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Mensch, wenn auch mit Rücksicht auf den Grad der erteilten Offenbarung und ihrer subjektiven Aneignung und Auswertung eine tatsächliche Abstufung besteht. Auch ehe die Menschen zum Vollbesitz der Offenbarung gelangen, sind sie nicht ohne inneres höheres Licht. Sie können Gott erkennen aus der geschaffenen Welt (Röm. 1_1 ff; vgl. auch Röm. 1_{32}). Das höhere Gesetz ist in ihre Herzen eingeschrieben,[1] und der λόγος erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt (Joh. 1_9).

Den Inhalt dieser Offenbarung bilden nach der katholischen Lehre an und für sich nicht die Dinge des profanen Wissens, der Kosmologie usw., sondern die Stellung des Menschen zu Gott und sein Seelenheil.[2] Wohl enthält sie auch Wahrheiten, welche der menschlichen Vernunft zugänglich sind, aber der Hauptinhalt dieser Offenbarung übersteigt jede geschaffene Vernunft.

Diese Offenbarung ist nichts Subjektives und Schwankendes wie in der Gnosis, sondern etwas Festliegendes, Objektives, in Form und Inhalt übernatürlich, darum in ihrem tiefsten Wesen von keiner Innenschau zu erreichen. Ihre Deutung und Erklärung liegt in den Händen eines objektiven Lehramtes, welches alle subjektiv-phantastischen Auslegungen fernhält und den so von seiner Willkür befreiten Menschengeist über seine Schranken zur höheren Wahrheit führt.

5. Erlösung.

Bei der gnostischen Auffassung von Sünde, Übel und Offenbarung kommt ein eigentlicher Erlösungsakt im Sinne des Christentums nicht in Betracht. Sosehr die Gnostiker Christum in den Mittelpunkt ihrer Systeme rücken, er

[1] Röm. 2_{14} ff; Joh. 1_9 f. Vgl. auch die durch Alex. VIII. verurteilte These des Arnauld, Denz., Nr. 1295. Siehe ferner Einig, De grat. div., S. 88 f, 95 f; Schell III 1, S. 392 ff; Pohle II, S. 429 ff.

[2] Enzykl. Mirari vos gegen Lamenais vom 15. August 1832, Denz., Nr. 1616.

entschwindet ihnen unter den Händen und verflüchtigt sich zu einem Symbol für kosmische Entwicklung. Menschwerdung und Erniedrigung Christi, insonderheit sein Kreuzestod und seine Auferstehung sind als historische Ereignisse, als Facta Jesu, fast völlig belanglos. In all dem sieht der Gnostiker nur das Bild der gesunkenen, leidenden und erstehenden Geistseele. Den getrübten und sich selbst entfremdeten Geist aber kann nur die richtige Erkenntnis, die dem πνεῦμα zugänglich ist, aus seiner Notlage befreien; sie nur kann den unseligen Weltzustand aufheben, nicht irgendeine fremde Sühnungstat. Das Ziel der Erlösung bei dualistischer Grundanschauung ist Trennung des unnatürlich Geeinten. In den Systemen mit pantheistisch-monistischer Grundlage handelt es sich um Aufhebung der Sonderung und Trennung, der Verselbständigung des Endlichen und der Individualität und um Herausbildung des Identitätsbewußtseins mit dem göttlichen Urgrunde. In beiden Fällen handelt es sich um Auflösung von Schöpferwerken. Ermöglicht und eingeleitet wird diese durch die Offenbarung, welche die γνῶσις bringt. Je nach der Höhenlage der γνῶσις genügt die Offenbarung entweder allein zur Erlösung, d. h. die γνῶσις als der intuitive Blick der schaffenden Phantasie und Vernunft, oder es sind neben ihr noch andere Praktiken vonnöten. Trifft letzteres zu, so verbindet sich die γνῶσις mit dem Zauber und der Magie, wie dies besonders bei Markus, in der Pistis Sophia und den Jeûbüchern der Fall ist. Daneben klingen auch einige christliche Akzente durch. Die Ebioniten z. B. und Cerinth fordern neben der γνῶσις teilweise Gesetzeserfüllung, Apelles verlangt Vertrauen auf den Gekreuzigten. Marcion setzt die Erlösung in die Befreiung vom Gesetz und von der Welt durch die freie Gnade Gottes, welche sich uns in Jesu enthüllt hat.

Objektiv ist die gnostische Erlösung, weil Korrektur der Weltentstehung, wie diese selbst, ein Naturprozeß. Allerdings wird sie in vielen Systemen bezüglich des Umfanges enger gefaßt, insofern nur die Geistesmenschen der Erlösung teilhaftig werden. Aber sie bringt auch verschiedentlich über die bloße Korrektur hinaus einen positiven Gewinn, indem

der aus der Vermischung, Entäußerung und Entwicklung heimkehrende Geist geweckt und gereift wird und so erst zum vollen Selbst- oder Gottesbewußtsein und zum vollkommenen Geistsein gelangt.

Zwischen der vorstehenden Darstellung der Erlösung und der katholischen liegt eine gewaltige Kluft. Auch der Katholizismus ist eine Erlösungsreligion und gruppiert sein ganzes Denken um den Erlöser und sein Werk. Aber nicht darum ist hier eine Erlösung notwendig, weil die Weltentstehung den göttlichen Geist in einen erbarmungswürdigen Zustand versetzt hätte, sondern weil der Mensch durch seine freie Tat von Gott abfiel, die göttlichen Werte den irdischen gegenüber preisgab und dadurch eine Schuld auf sich lud, die er nicht sühnen konnte, da sie dem unendlichen Wesen Gottes entsprechend unendlich groß war und darum den Sünder auf ewig von Gott ausschloß und dem Verderben preisgab.[1] Diese Schuld wurde gesühnt durch die stellvertretende Genugtuung des Gottmenschen Jesus Christus, durch seine Menschwerdung, durch sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung. — Das Erscheinen Jesu Christi war nur ein einmaliges historisches Ereignis; desgleichen die Taten seines Lebens, sein Leiden und Sterben.[2] Durch letzteres hat er ein für allemal die Schuld der menschlichen Sünde bei Gott getilgt und objektive Sühne und Genugtuung geleistet.[3] Prinzipiell umgreift seine Erlösungstat alle Menschen und alle Sünden.[4]

In der katholischen Lehre wird ausdrücklich zwischen objektiver und subjektiver Erlösung unterschieden, während in der Gnosis beides tatsächlich mehr oder minder in eins fällt. Darum kann die gnostische Erlösung in bezug auf den Menschen auch keineswegs universal genannt werden oder doch nur höchstens hinsichtlich der Pneumatiker. Wie in

---

[1] Conc. Trid., Sess. VI, can. 1, Denz., Nr. 811.

[2] Professio Fidei Trid., Denz., Nr. 994.

[3] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 7, Denz., Nr. 799 und Conc. Ephes., can. 10, Denz., Nr. 122.

[4] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 2, Denz., Nr. 794. Vgl. auch Einig, De verbo incarn., p. 241 ff und De Deo uno et trino, p. 103 ff.

der Gnosis die gesamte Erlösung vollzieht sich die objektive auch im Katholizismus ohne Zutun des Menschen, die subjektive dagegen ist an bestimmte Bedingungen gebunden, und der Grad der zugewendeten Erlösungsgnade richtet sich nach dem Umfange der erfüllten Bedingungen und Forderungen. Unter letzteren ist vor allen Dingen die gläubige Annahme der Offenbarung und das Leben nach ihren Normen[1] zu verstehen. Nicht Naturgesetzlichkeit, sondern die freie sittliche Tat des Menschen gibt hier den definitiven Ausschlag.

Sieht der Gnostizismus das Ziel der Erlösung in der Korrektur der Gottentäußerung und der dadurch bedingten Weltgenese, in der natürlichen Ausreifung des gottverwandten Geistes und seines noch getrübten Bewußtseins, so ist nach dem katholischen Dogma der Zweck der Erlösung Vereinigung des Menschen mit Gott im persönlichen Liebesbunde, übernatürliche Vollendung des Menschengeistes im lumen gloriae. Sie strebt nach dem Genuß der göttlichen Wesenheit, Wahrheit, Liebe und Vollkommenheit in der visio beatifica, nach Teilnahme am göttlichen Leben, aber ohne Verwischung der ontologischen Wesensunterschiede zwischen dem Unendlichen und Endlichen. Und dieses alles ist nach katholischer Lehre nicht etwa eine nicht weiter deutbare blinde naturgesetzliche Bestimmung wie in der Gnosis, sondern das Werk der alle Menschen umspannenden freien Liebe Gottes und doch auch der Lohn für frei gewollten, treu geübten Dienst in seinem Reiche.[2] Nicht von einem Überwinden rein naturgesetzlicher Schranken und dem Auflösen eines naturhaften Lebens auf Grund kosmischer Vitalkräfte ist im Katholizismus die Rede, sondern von einer übernatürlichen Erhöhung des Menschen aus selbstverschuldeter Knechtschaft zur Freiheit der Kinder Gottes — durch die schenkende und erlösende Gnade Gottes.

6. Erlöser.

Aus dem Gesagten läßt sich schon entnehmen, daß die gnostische und die katholische Christologie völlig divergieren

[1] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 6, Denz., Nr. 798.

[2] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 16, Denz., Nr. 809. Weiter Schell III 2, S. 897 ff.

müssen. Der Gnostizismus hat hier die ganze Bahn durchlaufen von der Annahme, Jesus Christus sei der Bruder des Teufels, bis zu seiner Identifikation mit der Gottheit selbst. Freilich steht jene Auffassung, welche Jesus zum Bruder des Teufels, zum Sohn oder Bruder des Demiurgen macht, ziemlich vereinzelt da, aber sie findet sich z. B. bei Ophiten und Valentinianern. Hier ist nun allerdings der Teufel des biblischen Wesens beraubt und leitet seine Herkunft, wenn auch auf sehr verschlungenen Wegen, von Gott selbst ab. Ebenso erscheint der Demiurg als eine Hervorbringung Gottes.

Die Gleichung: Jesus Christus = reiner Mensch haben besonders die juden-christlichen Gnostiker vollzogen. Sie brachten es nicht einmal zur Anerkennung einer völligen Singularität Jesu. Bei den Elchasaiten wird er mit Adam, bei Pseudo-Clemens mit Adam und Moses identifiziert. Ein Teil der Sethiten sieht in ihm den wiedergekommenen Seth. Bei Karpokrates steht er so ziemlich auf gleicher Linie mit den heidnischen Philosophen.

Das alles aber ist noch nicht das Charakteristische der gnostischen Christologie. Dieses besteht vielmehr darin, daß man Jesus Christus teilt in ein irdisches Wesen „Jesus“ und ein höheres himmlisches Geistwesen „Christus“, welches bei der Taufe auf den irdischen Jesus herabkam. Bei der näheren Bestimmung beider und ihres gegenseitigen Verhältnisses ergeben sich wieder mannigfache Modifikationen. Man konnte die volle Menschheit und ihre leiblich-sinnliche Realität anerkennen, wie dies Cerinth, ein Teil der Ophiten und wohl auch Karpokrates taten, und sogar auf Kosten der Sündenlosigkeit Jesu auch Basilides. Von Jungfrauengeburt war da natürlich nicht die Rede: Jesus war der physische Sohn Josephs und Marias. Meistens aber hielt man an der leiblichen Realität der Menschheit nicht fest, weil die Schlechtigkeit der Materie dies nicht erlaubte. So kam man zu einer besonderen Art von Leiblichkeit, wie z. B. die Ophiten des Irenäus, nach deren Lehre Jesus durch Vermittlung eines Gottes aus einer Jungfrau geboren wird, wobei die Sophia seinen Körper im voraus so einrichtete, daß er ein reines Gefäß für den herabkommenden Christus werden konnte

(Iren. I 30_{12}). Gewöhnlich wird die Leiblichkeit Jesu doketisch aufgefaßt. Aber auch in der näheren Bestimmung dieses Scheinleibes herrscht keine Einmütigkeit. Nach der morgenländischen Richtung des Valentinianismus z. B. war der Leib Jesu psychisch, während der abendländische Zweig ihn für pneumatisch erklärte. Apelles und wahrscheinlich auch Hermogenes lassen den Leib von den Sternen abstammen; im System der Pistis Sophia ist er vom dreizehnten Äon hergeleitet. Bei den Doketen empfing Jesus in der Jordantaufe eine höhere Leiblichkeit, um sie anzulegen, wenn sein irdischer Leib gekreuzigt würde.

Der psychische Messias des Valentin ist der Messias und Sohn des Demiurgen. Er ging bei der Geburt durch Maria hindurch und hatte zum Zwecke der Erlösung eine eigene und wunderbare Ökonomie. Pseudo-Clemens, die Elchasaiten, Theodot, Marcion und die Pistis Sophia lassen den Erlöser ohne irgendwelche menschliche Entwicklung sofort vollendet in die Welt treten. Ganz aufgelöst und verflüchtigt ist das Erscheinen Jesu bei den Naassenern und Peraten. In der valentinianischen Schule erscheint Jesus auch als Äon, als Erzeugnis aller Äonen und heißt dann Heiland, Christus, Logos, All, oder er ist hervorgebracht nur von einigen Äonen. So stammt er z. B. bei Markus von einer pleromatischen Tetras. Hier kann die ganze Mannigfaltigkeit der einzelnen Auffassungen nicht wieder angeführt werden; vgl. darüber das vorige Kapitel.

Bunt und vielgestaltig sind auch die Aufstellungen über den himmlischen Geist, welcher als Christus bei der Taufe auf Jesus herabstieg und ihn zum Erlöser machte. Bei den Ophiten ist er der Bruder der gefallenen Sophia, bei Basilides der Sohn des Archon, des Weltschöpfers, oder nach der ersten Darstellung der *διάκονος* oder *πνεῦμα-διάκονον*, bei den Valentinianern gilt er als der Sohn der gefallenen Sophia, der sich aber sofort über seine Mutter in das *πλήρωμα* der Äonen erhebt; er erscheint sogar als Bruder des Demiurgen und des Teufels; zugleich ist er auch ein Äon, hervorgebracht im *πλήρωμα*. Bei einigen Marcioniten wird er als Sohn des bösen oder gerechten Gottes oder auch

als mittleres Prinzip zwischen Licht und Finsternis oder endlich als dessen Gesandter betrachtet. Gott oder Gottes Sohn ist Christus bei Hermogenes, Marcion, Apelles, in Pistis Sophia, Jeû, bei den Peraten und Naassenern, in deren System er die drei Welten und Naturen des ganzen Universums in sich trägt und der *νάας* oder *ἄνθρωπος* ist. Er ist sowohl kosmogonisches wie soteriologisches Prinzip.

Bei der Taufe geschieht die Verbindung zwischen dem höheren Christus und dem Menschen Jesu. Zumeist verläßt der himmlische Geist vor dem Tode Jesum, so daß der Erlöser nur scheinbar leidet und stirbt.

Nach Basilides und Theodot ist der Erlöser selbst erlösungsbedürftig. Letzterer läßt auf ihn bei der Taufe einen Namen herabkommen, welcher ihn und die Engel erlöste. Eine leibliche Auferstehung ist wegen der Schlechtigkeit der Materie nicht denkbar. Der höhere Geist kehrt in die Äonenwelt zurück, der Leib ersteht geistig und bleibt an der Seite Jaldabaoths, eine noch höhere Auferstehung erwartend.[1] Der auferstandene Leib und Christus erscheinen zunächst getrennt; in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, und wann und wie sie sich vereinigen, wird nicht klar.

Bisweilen wird die Christologie noch durch andere beigemischte Bestandteile komplizierter. So besteht z. B. in der valentinianischen Schule der Erlöser 1. aus einem psychischen Leibe vom Demiurgen, 2. aus *πνεῦμα* von der Sophia, 3. einer hohen Wesenheit vom *πλήρωμα*, 4. einem Leib aus der Heilsökonomie. In der Pistis Sophia, wo Christus der Ineffabilis ist, konstituiert sich der *σωτήρ* folgendermaßen: er hat 1. einen Leib aus dem dreizehnten Äon, welcher durch Maria hylisch geboren wurde, 2. eine *ψυχή*, 3. *πνεῦμα*, 4. die Kraft des *σωτήρ*. Er ist hier wie auch in vielen anderen Systemen gedacht als das Universum im kleinen.

Bei den Valentinianern ist ferner die Erlösungsrolle auf mehrere verteilt. Erlösende Tätigkeit üben hier vor allen Dingen Christus und der Hl. Geist innerhalb des *πλήρωμα*

[1] Vgl. z. B. die Ophiten, Theodot u. a.

aus; dann Christus auch gegenüber der gefallenen Sophia; ferner die Gestalt des ὅρος, endlich Jesus und der Heiland.[1]

Die Erlösungstätigkeit gilt in erster Linie der Sophia. Sie gab die Veranlassung zum Falle, und darum vollzieht sich auch an ihr vorbildlich zuerst die Erlösung und Heimkehr und daran anschließend an den Menschen. Zu letzterem Zweck wiederholt sich das Kommen des Erlösers, wie z. B. im System der Pistis Sophia und in der valentinianischen Schule. Ein mehrfaches Erscheinen des Erlösers kennen auch Pseudo-Clemens, Elchasaiten, ein Teil der Sethiten und Marcion.

Die Tätigkeit des Erlösers erstreckt sich nicht nur auf die Menschenwelt, sondern umgreift auch Äonen.

Diese Christologie zeigt klar, daß der christliche Erlöser oft nur an die Stelle eines heidnischen getreten ist, ohne dessen Wesen zu ändern (vgl. Pistis Sophia, Naassener, Peraten, Valentinianer, Ophiten u. a., ferner auch Simon und Mandäer). Wohl treten dabei auch im Anschluß an die hl. Geschichte Modifikationen unwesentlicher Art ein. Aber das, was als christlich geschichtlicher Apparat äußerlich oft hinzugefügt ist, vermag die Tatsache nicht zu verdecken, daß es sich bei der gnostischen Erscheinung Jesu nicht um etwas Historisches handelt. Wie schon betont, ist Jesus Christus einfach ein ontologisch-kosmologisch-erkenntnistheoretisches Prinzip, welches die Weltentwicklung zurück zum Urgrund leitet; er ist, historisch gesehen, nur das Symbol für die Rückkehr des Geistes zu sich und zu seinem vollen Selbstbesitz.

Schon im vorigen Abschnitt wurde gezeigt, daß die Erlösung nach dem katholischen Dogma eine objektive, einmalige historische Tat ist. Damit wird auch der Erlöser zu einer konkreten, historischen Persönlichkeit, frei von jeder Verflüchtigung.

Der Erlöser erscheint im Katholizismus nicht als kosmisches Prinzip, als Symbol eines Prozesses. Wohl ist auch er als λόγος Weltprinzip (Joh. 1 3). Weil er das Wort ist,

[1] Vgl. auch die Barbelioten u. a.; Hilgenfeld, Das Ev. und die Briefe Joh., S. 238 f.

in welchem Gott sich selbst erfaßt und ausspricht, erkennt Gott in ihm auch die Nachahmbarkeit seines Wesens nach außen, denkt er in ihm den Weltgedanken und spricht denselben in ihm, wenigstens seiner idealen Seite nach, aus. Aber der λόγος ist ein persönliches Prinzip, welches unendlich hoch über dem Werdeprozesse steht und sich nicht darin auflöst.[1]

Freilich hat auch die katholische Christologie eine Zweinaturenlehre, die jedoch wesentlich von jener gnostischen differiert. Christus ist nach katholischer Auffassung Gott und Mensch; aber seine Menschheit ist eine vollkommene, reale; er ist geboren, zwar wunderbar, von einer Jungfrau unter Mitwirkung des hl. Geistes, aber er besitzt wirkliches Fleisch und Blut. Er unterliegt einer menschlichen Entwicklung und den Gesetzen der Menschennatur, bloß das der Sünde ausgenommen. Er leidet und stirbt, fährt zu den Toten in die Vorhölle, ihnen die Erlösung zu verkünden, steht von den Toten auf, auch dem Leibe nach und steigt mit ihm auf zum Himmel, um zu sitzen zur Rechten des Vaters.[2]

Neben seiner vollen ungeschmälerten Menschheit betont das katholische Dogma seine wesenhafte Gottheit. Er ist der λόγος, die zweite Person in der Gottheit, welche sich zum Zwecke der Erlösung mit der menschlichen Natur im Augenblick der Empfängnis vereinigte zu einer Hypostase, und zwar zu der Hypostase der zweiten Person in der Gottheit. Somit vereinigt Christus zwei Naturen in einer Person.[3] Die Realität beider Naturen wird festgehalten. Der λόγος verläßt die menschliche Natur nicht vor dem Leiden. Gottheit und Menschheit bleiben vereint in Tod und Auferstehung, in Himmelfahrt und Verklärung.[4] Darum sind die Erlösungs-

---

[1] Schell II, S. 103 ff; Pohle I, S. 380 f.

[2] Symb. Apostol., sec. ord. Rom; Symb. „Quicumque"; Synod. Chalced. 451, Denz., Nr. 148; Symb. Tolet. 447, Denz., Nr. 17.

[3] Symb. „Quicumque".

[4] Synod. Const. 680, art. 11; Epist. S. Gregorii I. ad episc. Hiberniae, Denz., Nr. 250. Siehe auch Pohle, II S. 82.

taten Jesu Christi göttliche Werke und können eine unendliche Schuld sühnen.

Als verklärter Gottmensch sitzet Jesus Christus zur Rechten des Vaters und erscheint als Weltenrichter am Ende der Tage. Er ist im Himmel Inhalt und Grund der inneren Beseligung der verklärten Menschen, deren Erlöser er ist, sowie auch der Engel- und Geisterwelt, die nicht wie die gnostischen Äonen einer vorherigen Erlösung bedurften.[1] So steht er auch im Jenseits als Gottmensch immerdar im Mittelpunkt der Geisterwelt und des Geisteslebens, während der Gnostizismus den aufgefahrenen σωτήρ völlig aus dem Auge verliert oder nur so viel von ihm zu sagen weiß, daß er, indem er alle Lichtseelen an sich zieht, die Weltherrscher entkräftigt, um sich dann mit der Sophia wie Braut und Bräutigam zu einen.

Gewiß sind diese Gedanken der katholischen Christologie voller Geheimnis und uns nur zugänglich und garantiert durch Gottes Offenbarung. Deshalb scheidet hier alles Verschiebbare, Unsichere, Phantastische, Willkürliche, Subjektiv-Zeitgeschichtliche, worin gerade die Signatur der γνῶσις besteht, aus. Klar und eindeutig ist das kirchliche Dogma auf Grund der Offenbarung. Die Christologie ist ein Mysterium in ihrem inneren Wesen, aber auftretend mit der Kompromißlosigkeit, Festigkeit und Unverrückbarkeit übermenschlicher objektiver Wahrhaftigkeit und Logik.

7. Sakramente.

Wie im Katholizismus, so wird auch in der Gnosis die Erlösung teilweise durch hl. Handlungen oder Dinge, Sakramente oder Mysterien, appliziert. Gerade in diesem Punkte hat man eine Antizipation des Katholizismus durch die Gnosis statuieren zu sollen geglaubt,[2] doch sind die gnostischen und katholischen Sakramente von völlig verschiedener Wesensart. Da, wo die γνῶσις ihren Begriff rein verwirklicht, hat sie mit äußeren Hilfsmitteln nichts zu tun. Wenn sie aber

[1] Symb. „Quicumque"; Conc. Florent., Denz., Nr. 693.

[2] Harnack, Über das gnost. Buch P. S.; Schmidt, Gnost. Schriften in kopt. Sprache; siehe auch Esser-Mausbach II, S. 425 ff.

herabsinkt und veräußerlicht, verbindet sie sich leicht mit Magie und Zauberei und wird selbst Magie. Dabei sind nun verschiedene Arten auseinanderzuhalten: erstens, und das ist vielleicht ihre tiefste Entartung, kann die γνῶσις sich so mit der Zauberei verbinden, daß sie ihr Wesen darin sieht, geheimnisvolle, unaussprechbare, undeutbare Namen und Gebete zu lernen, um die Geister zu bannen und zu hemmen, die der aufsteigenden Seele entgegentreten.[1] Hier wird die γνῶσις lern- und mitteilbar. Zweitens kann die von ihrem reinen Wesen abgefallene γνῶσις sich mit sog. Sakramenten oder hl. Kulthandlungen oder Mysterien verbinden, deren Auffinden und Vollzug schon γνῶσις ist, die aber ihrerseits auch γνῶσις verleihen und die Seele zum Aufstieg ausrüsten.

Unter den Mysterien kann man wohl sechs Arten unterscheiden:

a) die Taufe, von der es wiederum verschiedene Formen gibt. Ihre einheitliche Wirkung ist Reinigung und Schutz gegen die Dämonen und gegen das Böse. Wir finden eine solche Taufe z. B. bei den Elchasaiten, Markosiern, Marcioniten, bei Pseudo-Clemens, Jeû, Pistis Sophia usw. Nach Clemens Al. (Exc. ex Theod. 81) kennt Theodot ein zweifaches Feuer, ein sinnliches, welches an dem sinnlichen Leibe hängt, und ein geistiges, welches den Dämonen und Teufeln eigen ist. Dem entspricht eine doppelte Taufe, eine sinnliche durch Wasser und eine übersinnliche durch Geist gegen das geistige Feuer der Dämonen. Die Bücher Jeû reden von einer Wasser-, Feuer- und Geistestaufe. Von einer dreifachen Taufe ist auch bei den Marcioniten gelegentlich die Rede. In der Schule des Markus hatte man eine geistige ἀπολύτρωσις, welche erst den Zugang zum βυθός erschloß. Außerdem hatten einige Gnostiker eine Taufe für die Toten (vgl. z. B. Cerinth, Markosier, Marcioniten u. a.), um dieselben für die feindlichen Mächte unsichtbar zu machen.

b) Ferner wird uns von einem Mysterium der Besiegelung mit Öl berichtet. Diese Ölsalbung und die Wassertaufe

[1] Beispiele finden sich reichlich bei Basilides, in Pistis Sophia, d. Jeûbüchern u. a.

sind nicht immer klar geschieden. Die Markosier verwandten z. B. gleichzeitig Wasser und Öl. Wir finden diese Öl- und Balsamsalbe bei den Ophiten des Origenes, bei Marcion (vgl. Tertull., Adv. Marc. I 14), Pistis Sophia usw. In den Acta Thomae heißt diese Ölsalbung *σφραγίς*. Auch ihr Zweck ist Schutz gegen die Dämonen. Die Seele wird durch sie ungreifbar; sie bekommt gewissermaßen eine neue Leiblichkeit.[1]

c) Auch hl. Mahlzeiten waren bei den Gnostikern in Gebrauch. Besonders ist da zu denken an die unsauberen liturgischen Speisen bei den Sekten des Epiphanius im Dienste einer vegetarisch gedachten Gottheit. Außerdem finden sich hl. Mahle mit Milch und Honig (vgl. z. B. Tertull., Adv. Marc. I 14 und die Naassener, Philos. V 8 [p. 160_{10} ff]). In den pseudoklem. Homilien haben wir ein hl. Mahl mit Brot und Salz (Hom. XIV 1). Bei Justin ist von dem Trinken eines hl. Wassers die Rede, desgleichen bei Sethiten. Die Marcioniten feierten eine Art Eucharistie, jedoch mit Wasser statt mit Wein. Markus reicht einen Becher Wein zum Tranke, den er purpurrot erscheinen läßt, damit man ihn mit göttlichem Blute gefüllt glaube (vgl. auch die *προσφορά* in den Jeûbüchern). Alles hierher Gehörige ist sehr vage und unbestimmt.

d) Besonders wichtig erscheinen die Mysterien der Sündenvergebung. Pistis Sophia kennt zahllose Mysterien, welche zur Vergebung der einzelnen Grade der Sünde dienen, ferner solche, welche bei Rückfällen in Wirkung treten, solche welche allezeit und alles vergeben, ja sogar solche, welche noch im Jenseits Wirksamkeit haben und die Seele dem Chaos zu entreißen vermögen. Auch das zweite Buch Jeû spricht außer von verschiedenen Taufen gleichfalls noch von einem Mysterium zur Beseitigung der Bosheit der Archonten

---

[1] Acta Thomae c. 157: *δύναμις, ἡ τοῦ ξύλου, ἣν οἱ ἄνθρωποι ἐνδυόμενοι τοὺς ἑαυτῶν ἐπικάλους νικῶσιν.* Acta Philippi c. 144: *κύριέ μου, Ἰησοῦ Χριστέ . . . ἔνδυσόν με τὴν ἔνδοξόν σου στολήν, τὴν φωτεινήν σου σφραγῖδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως ἂν παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα.* Vgl. Orig., C. Cels. VI 27.

(vgl. p. 44 und 48). Desgleichen kennt Ezniks Marcion eine sündentilgende Buße.

e) Die Pistis Sophia hat reich abgestufte Mysterien zur Vermittlung der Kenntnis der kosmologischen Geheimnisse.

f) Endlich gibt es in der Gnosis ein Mysterium des Brautgemachs, eine Nachahmung der oberen Syzygien (Iren. I 21_3). Hierher darf vielleicht auch gerechnet werden, was Irenäus (I 13_2) von Markus erzählt, daß er durch unerlaubten Geschlechtsverkehr den Frauen die Prophetengabe verleihen und mit ihnen zusammen eingehen wolle in das Eine.

Was uns über die praktischen Hilfsmittel der γνῶσις, über Mysterien und deren Praktizierung bei den Gnostikern berichtet wird, ist so unklar und wenig scharf umrissen, wechselt zudem so sehr von Sekte zu Sekte, daß sich kein klares Bild davon gewinnen läßt. Auf jeden Fall fehlt ein geschlossenes System und ein deutlicher innerer Zusammenhang zwischen den diesbezüglichen Anschauungen der Gnostiker. Zahl, Inhalt, Zweck, Spendung, Wirksamkeit und Herkunft dieser Sakramente, all das ist unter sich und im Hinblick auf die metaphysischen Grundlagen ziemlich zusammenhanglos und nicht rationell fundiert. Gemeinsam ist allen diesen Mysterien und Zauberformen der magische Charakter, der darin besteht, daß man gewissen Lauten oder Elementen oder Kenntnissen oder dem akkuraten Vollzug ritueller Funktionen eine nicht der Natur ihrer Wirksamkeit entsprechende Bedeutung, sondern eine unerklärliche kosmisch-transzendente, alles blind vergewaltigende Macht zuschreibt, wodurch die Seelen ohne jedweden Gesinnungswandel von allem sie physisch und psychisch Trübenden spontan gereinigt und für die ihnen nachstellenden kosmischen oder transzendenten Mächte unangreifbar werden. Wir stehen hier vor der im Hellenismus so oft geschlossenen Verbindung von Mysterien, Religion, Philosophie und Magie, einer Synthese, welche nur auf dem Boden des Naturalismus möglich ist.

Besteht nun zwischen diesen Praktiken und der katholischen Sakramentenlehre irgendwelche innere Beziehung? Mußte soeben in der gnostischen Mysterienlehre die Unsicherheit, Unbestimmtheit, der Mangel an Einheit-

lichkeit und rationeller Begründung betont werden, so haben wir darin so recht das Charaktermal des Mythischen, Phantastischen oder Gemütvoll-Willkürlichen, des Synkretistischen zu sehen. Dem gegenüber ist in der entwickelten katholischen Sakramentenlehre alles Wesentliche scharf umrissen und bestimmt: Einsetzung, Zahl, Spendung, Inhalt, Wirkung, innerer Zusammenhang. Die Zusammengehörigkeit der katholischen Sakramente ist eine innere, organische und sinnvolle. Sie bilden eine planvolle Heilsökonomie, in der jedes einzelne Sakrament singulär und in seiner Art unersetzbar ist. Alles, was das Wesen betrifft, ist hier frei von Zufall und Willkür, erhaben über den Wandel, keiner Vermehrung oder Verminderung zugänglich, und zwar darum, weil die objektive Gottesoffenbarung hier feste Grenzen gezogen hat.

Das katholische Dogma lehrt sieben Sakramente, alle von Christus eingesetzt.[1] Sie sind wirksame Zeichen der heiligmachenden Gnade,[2] d. h. des zu erzeugenden oder zu steigernden übernatürlichen, göttlichen Lebens der Seele. Es kommen also hier nicht Wirkungen auf rein physischem Gebiete, Wirkungen magischer und mechanischer Art, welche Gott und Seele zwingen und vergewaltigen, in Betracht, sondern gemeint ist eine Wirksamkeit im Gebiete des Übernatürlich-Inneren des Gnadenlebens, welche von ihrem Urheber, dem Gottessohne, an die äußeren sakramentalen Zeichen geknüpft ist. Christus, der in seiner Kirche geistig fortlebende Gottmensch, ist Spender und Wirkkraft der Sakramente. In ihm hat sich die keinem Zwange unterliegende und erreichbare Gottheit selbst in freier Liebe zur sakramentarischen Wirksamkeit verpflichtet.[3] Es handelt sich also durchaus nicht um eine okkulte Naturkraft, welche fälschlich in den Dingen vermutet wird. Infolgedessen wirken

---

[1] Conc. Trid., Sess. VII, can. 1, Denz., Nr. 844.

[2] Conc. Trid., Sess. XIII, cap. 3, Denz., Nr. 876, bes. den Anfang. Vgl. Pohle, III S. 7.

[3] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 7, Denz., Nr. 799; Sess. VII, can. 6, Denz., Nr. 849 und can. 8, Denz., Nr. 851. Vgl. Esser-Mausbach II, S. 419 ff und 426 f.

die Sakramente auch nicht wie Naturkräfte, die nur an physischen Widerständen ihre Grenze haben. Ihre Wirksamkeit hängt vielmehr ab von der freien Disposition des Subjektes, wie die Lehrentscheidungen des Trienter Konzils[1] ausdrücklich betonen. Die Gnade tritt sofort mit dem Vollzuge der äußeren Zeichen ein, wenn der Empfänger eine dem Charakter des zu empfangenden Sakramentes entsprechende sittliche Bereitschaft hat und kein Hemmnis entgegenstellt.

Kann auch die Siebenzahl der Sakramente nicht als innerlich notwendig erwiesen werden, so ist sie doch eine durch Christus und seine Offenbarung verbürgte Tatsache, deren innere Kongruenz ausdrücklich betont wird.[2] Die fünf ersten Sakramente sind bestimmt für das Seelenheil einzelner, die zwei letzten für die Bedürfnisse der Gemeinschaft: die Fortpflanzung und den Dienst der Kirche. Die Taufe gibt die geistige Geburt, die Firmung das Wachstum, die Kraft, die hl. Eucharistie die Lebensnahrung, die Buße hilft vom Falle auf, und die hl. Ölung ist ein Heilmittel für die geistigen und körperlichen Gebrechen der Sterbenden.

Welch große Differenz hier zwischen Gnosis und Katholizismus obwaltet, zeigt eine Vergleichung im einzelnen. So viel scheint bei der gnostischen Taufe, so unklar und unsicher die Berichte darüber sind, und so mannigfach ihre Spendung und Applizierung gewesen sein mag, doch sicher zu sein, daß es sich dabei um Reinigung von einem physisch-materiell gedachten Bösen, also um eine rituelle magische Wirksamkeit oder um eine bloß symbolische Bedeutsamkeit handelt. Dagegen ist die Wirkung der katholischen Taufe moralisch, innerlich, geistig, übernatürlich, und zwar auf Grund besonderer göttlicher Einsetzung und menschlicher Disposition. Sie bewirkt die Nachlassung jeglicher Schuld, der originalen wir der aktualen, vermittelt das geistige übernatürliche Leben, macht Christo ähnlich und verleiht Anspruch auf den Himmel.[3] Sie ist eine geistig ethische Neuschöpfung.

[1] Siehe oben S. 303.

[2] Decret. pro Armenis 1493, Denz., Nr. 695.

[3] Conc. Trid., Sess. V, can. 5, Denz., Nr. 792.

Die gnostischen Sakramente sind z. T. in ihrer Wirksamkeit nicht scharf zu trennen. Dies gilt besonders vom Ritus der Öl- und Balsamsalbung, welcher so oft in Verbindung mit der Taufe erscheint. Wollte man in ihr eine Antizipation der Firmung sehen, so wird dies, abgesehen von anderem, allein schon durch die Wirkung der Firmung ausgeschlossen. Diese spendet auf Grund göttlicher Einsetzung nur innere, übernatürliche Heilsgüter; sie gibt Vermehrung der heiligmachenden Gnade, den hl. Geist zum standhaften Bekenntnisse[1] und erzeugt innere sittliche Mannhaftigkeit und Kraft. Und wie diese Gaben nur dem dafür bereiten und aufgeschlossenen Geiste zuteil werden, so machen sie die menschlich-sittliche Energie nicht überflüssig, sondern ihre Wirksamkeit und die Erfüllung ihrer Zweckbestimmung ist geknüpft an des Menschen innere freie Mitwirkung.[2] Dagegen besteht die gnostische Ölsalbung in einer bloß äußeren Applikation, die, ohne daß sittliche Arbeit in Frage käme, rein physisch-magisch den Empfänger für die Dämonen unangreifbar machen soll.

Auch zwischen den hl. Mahlen der Gnostiker und der christlichen Eucharistie besteht keinerlei innere Gleichheit. Im Gnostizismus handelt es sich um ein naturhaftes Essen und Trinken, durch welches die Eingeweihten der bisweilen vegetarisch gedachten Gottheit teilhaftig zu werden hofften. Man glaubte entweder an eine natürliche Verbindung der hl. Dinge, welche man genoß, mit der Gottheit oder legte diesem Essen und Trinken symbolischen Charakter bei. Nach dem katholischen Dogma handelt es sich zuvörderst um eine übernatürliche, wunderbare, substantielle Umwandlung von Brot und Wein in den verklärten Leib und das Blut des Gottmenschen.[3] Infolgedessen vermittelt dann die hl. Eucharistie nicht eine Wirkung, wie sie sich aus dem Naturprozesse des Essens und Trinkens von Brot und Wein notwendig ergibt, sondern eine einzigartige, innere, geistig-mystische Vereinigung der heilsbegierigen Kreatur mit ihrem

[1] Conc. Flor., Decret. pro Armenis, Denz., Nr. 697.
[2] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 16, Denz., Nr. 809.
[3] Conc. Trid., Sess. XIII, cap. 3, Denz., Nr. 876.

Gotte. Die Eucharistie ist eine Seelennahrung und leistet für das freie geistig-übernatürliche Leben Ähnliches wie die natürliche Speise für das natürliche Leben.[1]

Die Mysterien der Sündenvergebung, welche besonders in der Pistis Sophia eine wichtige Rolle spielen, tilgen durch ihren bloßen Empfang Schuld und Sünde, welche aber keineswegs als eine Tat des sich frei enscheidenden sittlichen Willens gedacht sind, sondern als ein Produkt der physisch-metaphysischen Zusammensetzung des Menschen. Gerade darin aber liegt ihr fundamentaler Unterschied von den sündenvergebenden Sakramenten des Katholizismus. Einmal hat hier das Böse seine Wurzel in dem freien Willen des Menschen, der vorbedacht sich abwendet von der Erfüllung des ihn moralisch bindenden göttlichen Willens. Dann erfolgt prinzipiell keine Vergebung persönlicher Sünden ohne Reue und Buße, d. h. ohne Willensänderung und sittliche Arbeit.[2] Als sündentilgende Sakramente kommen außer der Taufe direkt nur die Beichte und die hl. Ölung in Betracht. Bei der Beichte wird auf Grund einer persönlichen Anklage, Reue und Genugtuung die Sünde vergeben.[3] Ebenso verlangt die Taufe zur Vergebung persönlicher Sünden und die hl. Ölung, wenn sie als sündenvergebendes Sakrament[4] empfangen wird, eine sittliche Willensänderung (vgl. unten Anm. 2). Indirekt und per accidens bewirken allerdings auch die anderen Sakramente Sündennachlaß, jedoch nur bei entsprechender sittlicher Disposition.[5] Nicht minder verschiedenartig ist der Strafnachlaß bei den gnostischen und katholischen Sakramenten. Weil in der Gnosis die Trübung und Einschränkung des Geistes das Böse ist, seine Reinigung und Vollentfaltung aber die Erlösung und Vollendung, so fällt hier Sünde und Strafe zusammen, insofern die Leiden des Geistes aus seiner Individualisierung oder materiellen

---

[1] Conc. Flor., Decret. pro Armenis, Denz., Nr. 698.

[2] Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 4, Denz., Nr. 897.

[3] Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 3, Denz., Nr. 896.

[4] Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 2, Denz., Nr. 909 und Sess. V, can. 5, Denz., 792.

[5] Conc. Trid., Sess. VII, can. 6, Denz., Nr. 849.

Vermischung entstehen. Sobald das Böse, nämlich die Befleckung durch die Materie oder die Negation, behoben wird, ist der Geist zu sich selbst zurückgekehrt und straffrei. Allerdings kennt Pistis Sophia in ihrer reich gegliederten Unterwelt eine Reihe von Strafen, welche eigens zur Sühne verhängt werden, sofern sie nicht einfach der symbolische Ausdruck für die den entsprechenden Seelenzuständen immanenten Strafen sind. Welche Bedeutung aber immer ihnen auch zukommen mag, sobald die Seele rein ist, gibt es für sie keine Strafe mehr. Mit der Sünde schwindet nach gnostischer Auffassung auch jegliche Strafe durch die bloße Applizierung der Sakramente und ihrer magischen Wirkung.

Im Katholizismus fallen Strafe und Sünde nicht zusammen. Beide sind grundsätzlich trennbar. Beide finden Nachlaß in den Sakramenten auf Grund innerer Begnadigung und eigener sittlicher Mitarbeit, jedoch in ungleichem Maße. Jeder bereuten Sünde folgt die ganze Vergebung der Schuld, jedoch nicht stets der Strafe. Immer erfolgt der Nachlaß der ewigen Strafe, welche die schwere Sünde als völliger Abfall von Gott nach sich zog. Bei den zeitlichen Strafen richtet sich das Maß der Vergebung nach der Größe und Intensität des Bußgeistes.[1] Nur die Taufe und Ölung machen hier eine gewisse Ausnahme, indem sie einen vollständigen Strafnachlaß gewähren; erstere stets bei würdigem Empfang, letztere bei entsprechender Mitwirkung des Empfängers.[2]

Sosehr aber auch diese Wirkungen der katholischen Sakramente über die Leistungsfähigkeiten des Menschen hinausgehen, sie sind nie magisch, d. h. Effekte ohne zureichende Ursache. Sie kommen zustande durch Eingliederung der Menschen in den mystischen Leib Christi, wodurch Christus als alles umfassender Gott ihnen sein Erlösungs- und Sühnewerk gemäß ihrer Aufnahmefähigkeit zuwendet.[3] Eine eigenartige Stellung nimmt die Taufe der Unmündigen ein, insofern

[1] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 14, Denz., Nr. 807; Sess. VI, can. 30, Denz., Nr. 840.

[2] Pohle, III S. 534 ff. Siehe ferner bei Pohle den ganzen Traktat über die Sakramente und Schell III 2, S. 447 ff.

[3] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 7, Denz., Nr. 799.

bei ihr jede Mitwirkung des Empfängers ausgeschlossen ist. Aber bei ihr handelt es sich auch nur um Behebung der Natursünde und ihrer Folgen, welche als privatio gratiae durch die Eingliederung in den Organismus Christi erlischt.[1]

Am ehesten könnte man im Ablaßinstitut gnostischen Geist finden. Aber hier ist doch jedesmal die Sündenvergebung auf Grund von Buße und Gnade vorausgesetzt und wird nur ein größerer Nachlaß von Strafen vermittelt im Hinblick auf die eigene Buße und auf die Gemeinschaft der Heiligen, wodurch Christi und der Heiligen Sühneverdienste anderen zuwendbar werden.[2]

So groß aber auch die erlösende Kraft der katholischen Sakramente sein mag, sie erstrecken ihre sünden- und straftilgende Wirkung nicht gleich manchen gnostischen Sakramenten bis ins Jenseits. Denn hier genießt die Seele nur noch die Wohltaten der Fürbitte, solange sie nicht im Himmel oder in der Hölle ihren definitiven Endzustand gefunden.[3]

Außerdem erscheinen die der Sündenvergebung dienenden Sakramente im Katholizismus in ihrer Wirkung zugleich als positiv, während die gnostischen fast lediglich negativer Art sind. Für den Gnostiker reicht ja auch die Entmaterialisierung und Entschränkung des Geistes hin, weil der pneumatische Geist in seiner Reinheit sich selbst völlig genug ist. Nach katholischer Lehre aber sollen diese Sakramente neben der Sündentilgung dem sich keineswegs selbstgenügenden Geiste durch die Gnade ein neues übernatürliches Leben vermitteln oder das bereits vorhandene steigern. Die Fülle des mitgeteilten Lebens oder die Größe seiner Steigerung bestimmt sich nach Maßgabe der sittlichen Mitwirkung.[4]

So sind auch diese Sakramente in Gnosis und Katholizismus völlig verschiedener Art.

---

[1] Conc. Trid., Sess. XXI, cap. 4, Denz., Nr. 933.

[2] Clemens VI. in der Bulla Iubilaei, Denz., Nr. 551 u. 552. Vgl. Pohle III, S. 508 ff und 521 f.

[3] Conc. Trid., Sess. XXV, Decret. de purgat., Denz., Nr. 983.

[4] Conc. Trid., Sess. VII, can. 6, Denz., Nr. 849; Sess. VI, cap. 7, Denz., Nr. 799.

Das Sakrament des Brautgemaches endlich könnte höchstens in Parallele gesetzt werden zum Sakrament der Ehe, insofern auch dieses ein Bild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist, wie das gnostische Sakrament die himmlische Syzygie darstellt. Aber auch hier liegt nur ein Schein von Ähnlichkeit vor. Das gnostische Sakrament ist wesentlich eschatologisch orientiert; es soll eine Antizipation des jenseitigen Lebens, der ehelichen Vereinigung im πλήρωμα sein. Das christliche Sakrament der Ehe aber will in seiner charakteristischen, spezifischen Wirksamkeit die Fortpflanzung ordnen und segnen und stellt der Eheverbindung zwischen Mann und Frau für ihre Innigkeit, Treue und Unauflöslichkeit als Vorbild vor Augen die Vereinigung Christi mit der Kirche, welche frei von jedem naturhaften Nebengedanken eine rein geistige, unauflösliche Vereinigung darstellt.[1]

Für die gnostischen Sakramente endlich, welche die Kenntnisse der kosmologischen Geheimnisse vermitteln und für die sicher wirkenden, dämonenbeschwörenden Gebete magischer Art läßt sich keinerlei Parallele im katholischen Dogma finden.

Nach katholischer Auffassung beziehen sich alle Wirkungen der Sakramente auf das Innere, die freie Geistigkeit des Menschen, wenigstens die sakramentarisch notwendigen. Sie kommen nur zustande auf Grund der göttlichen, übernatürlichen Gnade, zu der die freie Mitwirkung des Menschen hinzutritt.[2] Somit liegt keinerlei innere Verwandtschaft oder gar Gleichheit vor zwischen den katholischen und den nur äußerlich magisch wirkenden gnostischen Sakramenten, mögen auch nebensächliche rituelle Ähnlichkeiten und Parallelen und ein gewisser Gleichklang der Worte mehrfach zutage treten.

8. Sittliches Leben.

Aus der bisher entwickelten Darstellung der gnostischen Gott- und Weltauffassung ergibt sich die praktische Moral der Gnostiker mehr oder minder von selbst. Die Grundstimmung in der Gnosis war, wie schon hervorgehoben, ein

[1] Conc. Flor., Decret. pro Armenis, Denz., Nr. 702.
[2] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 6, Denz., Nr. 798.

maßloser Weltpessimismus. Die Welt und die Materie ist unter allen Umständen zu überwinden. Diese weltabgewandte Stimmung hat sich in einer zweifachen entgegengesetzten Art geäußert: einmal in der Form einer harten Askese, dann in einem schrankenlosen Libertinismus. Erstere zeigt sich besonders im Verbot von Fleischgenuß und Ehe, wobei freilich Form, Umfang und Begründung desselben sich von Sekte zu Sekte modifiziert. So bestanden die Elchasaiten auf Fleischenthaltung, waren aber Laxisten in der Ehescheidung. Die pseudoklem. Homilien predigten Mäßigkeit, Fleischverbot und Besitzlosigkeit. Satornil verurteilte Fleischgenuß und Ehe; ebenso forderte die Marcionschule Askese und Enthaltung vom Geschlechtsverkehr; desgleichen die Doketen und Naassener. Streng asketisch gerichtet sind ferner Pistis Sophia, die Jeûbücher und Tatian. Durch die Entsagung gegenüber der Materie, besonders dem Geschlechtsverkehr, wollte man verhindern, daß die eigene Seele der Materie dienstbar oder eine neue Menschenseele in die Materie gebannt würde.

Das gleiche Ziel hatten die Libertinisten. Auch sie suchten Freiheit und Unabhängigkeit von erdhafter Bindung, glaubten dieselbe aber nur im schrankenlosen Genusse der Materie zu finden. Weil die Materie dem Geiste wesensfremd ist, kann ihr Genuß ihm nicht schaden. So lange nur hemmt sie den Gnostiker und ist sie ihm eine Gefahr, als er sie nicht völlig ausgenutzt und alle ihre Genüsse kennen gelernt, so lange nur, als noch ein trennendes Verbot hinsichtlich ihrer besteht, und sie infolgedessen mit dem verführerischen Reize des nicht Gekannten und Gekosteten betört. Dieser libertinistischen Richtung huldigten mehr oder minder ein Zweig der Schule des Basilides, Markosier, Ophiten, Basilidianer sowie Epiphanes, des Karpokrates Sohn. Dabei verfolgten sie noch die Tendenz, dadurch dem All näher zu kommen, daß sie alles genossen und kein Verbot anerkannten, indem sie hofften, dadurch zugleich alles Individuelle und Isolierende zu überwinden. Einen gewissen Libertinismus kann man auch da sehen, wo wie z. B. in der Schule Marcions Protest gegen die Satzungen des Gottes

der Welt und des Gesetzes gefordert wird. Auch hier handelt es sich dabei nur darum, sich von den Bindungen und Formen der Welt freizumachen.

Diese ganze Moral ist lediglich negativ orientiert. Sie erstrebt bloß Überwindung des Materiellen und jeglicher Trübung und Einschränkung des Geistes. Der natürliche reine Geist als solcher bedarf keiner Vervollkommnung und Reife, darum fehlt dieser Moral jedwedes positive Ziel. Eigentlich läßt sich, wie schon mehrfach betont, auf gnostischem Boden grundsätzlich überhaupt nicht von Moral reden, da die philosophischen Grundlagen der Systeme einen streng naturgesetzlichen, mechanischen Verlauf der Geschichte und des Einzellebens fordern.

Demgegenüber ist nach katholischer Denkweise das Menschenleben im Gegensatz zum naturgesetzlichen Geschehen einer freiheitlichen Selbstbestimmung fähig. Der katholische Gottesbegriff begründet diese geistige Unabhängigkeit und schafft so die Möglichkeit wirklicher Moral.[1] Der letzteren Zweck und Aufgabe ist, den Menschen zu seinem Endziele, zur Gottverähnlichung und Gottvereinigung[2] hinzuführen. Diese besteht für das Erdenleben in einer möglichst gesteigerten Gottesliebe, im Jenseits in dem beseligenden Gottesgenusse.[3] Zu dem Ende muß der Christ nach des Apostels Wort (Eph. 4_{24}; Röm. 13_{14}) den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen nach dem Bilde Gottes. Die Moral soll demnach zunächst alle sittlichen Hemmnisse beseitigen und überwinden, dann den Geist positiv zur Tugend, zur Gottesebenbildlichkeit, zur vollendeten Gottesliebe erziehen. Ein Zweifaches ist somit ausdrücklich in der Moral auseinanderzuhalten: Mittel und Zweck. Soweit sie als Mittel in Frage kommt, ist sie durchaus asketisch orientiert. Hierbei ist jedoch der Sinn dieses Wortes genau zu bestimmen. Askese bedeutet einmal das sorgsame, künstlerische Herausarbeiten, dann auch Übung. In der theologischen Verwendung besagt somit der

[1] Conc. Trid., Sess. VI, cap. 1, Denz., Nr. 793; cap. 5, Denz., Nr. 797.

[2] Conc. Vatic., Sess. III, cap. 2, Denz., Nr. 1786.

[3] Siehe die Verurteilung Michaels de Bay, Denz., Nr. 1032, ferner die Erklärung Benedikts XII., Denz., Nr. 530.

Ausdruck „Askese üben", das Ebenbild Gottes, den Typus Christi herausarbeiten, sich durch Übung zur sittlichen Vollendung bringen. Dadurch bekommt die Askese sofort eine negative und positive Bestimmung. Nach ihrer negativen Seite ist sie in gewissem Sinne weltflüchtig, nach ihrer positiven ist sie Tugendübung, Entfaltung und Pflege der höheren Seelenkräfte.

Durch den Sündenfall des Menschen, so lehrt das katholische Dogma, wurde die ursprüngliche Harmonie zwischen Geist und Fleisch gestört; diese Störung dauert in Form der bösen Begierlichkeit in jedem einzelnen Menschen fort, auch nachdem er durch die Taufe von der Ursünde befreit ist.[1] Jene Begierlichkeit gilt es vor allem zu brechen und die Herrschaft des Geistes wiederherzustellen. Um sie zu entkräften und das Fleisch in die Botmäßigkeit des Geistes zu bringen, leitet die katholische Moral den Menschen an, gewissen Dingen zu entsagen, welche besonders stark auf die Sinne wirken und dadurch leicht zu einer Trübung des Geistes führen. Der Geist soll frei werden für das Höchste, für Gott. Darum predigt die Moral Fasten, Abstinenz und gibt Anleitung zu sonstigen Überwindungen; darum schätzt sie im Anschluß an Christus und Paulus die freiwillige Armut (Matth. 5_3) und Jungfrauschaft (I Kor. 7_{26} ff) so hoch, weil dadurch der Geist entlastet und frei wird für seine höchsten und idealsten Aufgaben. Diese Art von Weltflucht fließt nicht aus trübem, finsterem Weltpessimismus. Welt und Materie stammen von Gott und sind darum gut. Der Mensch bedarf ihrer Güter, und er soll sie benutzen.[2] Gott hat ihm ja selbst die Welt zur Beherrschung übergeben (Gen. 1_{28} ff). Die Welt erforschend und meisternd, entfaltet er den Geist und seine natürliche Gottesebenbildlichkeit. Nur soll er der Materie und den Sinnen nicht dienstbar werden. Während also die Gnosis in der Welt und der Materie das verwirklichte Böse selbst sieht und darum grundsätzlich dem Diesseits und seinen Ordnungen entrinnen möchte, erkennt die

[1] Conc. Trid., Sess. V, can. 5, Denz., Nr. 792.
[2] Conc. Brac., Denz., Nr. 241 und 244.

katholische Moral das Böse nur in der ungeordneten Stellung des Menschen zur Welt, in der Unterwerfung des Geistes unter das Fleisch. Das gnostische Dogma lehrt radikale Weltflucht, das katholische Weltüberwindung durch den Geist.

Die gnostische Moral erschöpft sich in dieser negativen Funktion, die katholische hat dagegen noch eine eminent positive. Sie leitet den Menschen an zur Nachfolge Christi, auf daß Christus in ihm Gestalt gewinne. Das durch die Taufe in ihm angelegte übernatürliche Ebenbild Gottes soll in ihm ausgestaltet werden. Die positive Askese gibt nun die Anleitung, wie in Gebet, Arbeit und Leiden, wie namentlich durch Benutzung der Gnadenkräfte der Religion, vornehmlich des hl. Opfers und der Sakramente, jene höheren übernatürlichen Kräfte entfaltet, vermehrt und zur Vollendung geführt werden. Zu dieser höheren Pädagogik der Moral zeigt die Gnosis kaum leise Ansätze.

Aber sowohl die negative wie die positive Askese sind in der katholischen Moral nur Mittel zum Zweck. Eigentlicher Zweck und Inhalt sind weder die äußeren Bußverrichtungen noch die Tugendübungen als solche, sondern die in Gesinnung und Tat sich auswirkende Gottes- und Menschenliebe. Die Moral will Gottvereinigung, d. h. jene Höhe von Gottinnigkeit, wo der Mensch in allem nur mehr Gott sucht und findet, in allem nur Gottes Gedanken und Absichten verwirklicht (Matth. 22_{37} ff). Geistige Liebesvereinigung zwischen Gott und Mensch, das ist die Zentralkraft und das Ziel der katholischen Moral. Demgegenüber weiß der Gnostizismus nur von trostlos trüber Weltflucht. Das Positive erscheint nur angedeutet, gewissermaßen als Grenzbegriff.

Erst recht aber ist die gnostische Moral nach ihrer libertinistischen Seite hin der katholischen fremd. Das katholische Dogma lehnt jeden Libertinismus ab, weil er den Menschen den endlichen Dingen preisgibt und dessen ganze moralische Persönlichkeit auflöst. Wie weit es von einem derartigen Libertinismus entfernt ist, beweist allein die Tatsache, daß es nicht nur die zehn Gebote des A. T. restlos vertritt, sondern sich ganz auf den Boden der Predigt Jesu

mit ihren hohen, sittlichen Forderungen stellt. Zudem hat die Kirche ausdrücklich zum Libertinismus Stellung genommen, indem sie den Satz des Meisters Eckhart verurteilte, demzufolge sich sowohl in der bösen wie in der guten Tat Gottes Herrlichkeit in gleicher Weise zeige.[1] Die katholische Moral vermag die letzte Wertentfaltung nicht in einem Universalismus zu sehen, der nichts anderes ist als ein abstraktes nihilistisches Aufgehen im All, eine Preisgabe des Konkreten, Eigenartigen, Wirklichen. Wohl strebt auch sie nach einer völligen Entschränkung, aber nur nach einer solchen des Geistes, die darin besteht, daß dieser sich möglichst weit öffnet für die überindividuellen Güter der Wahrheit und Heiligkeit, um ihnen eine besondere persönliche Ausprägung zu verleihen. Die Persönlichkeit ist in katholischer Auffassung nicht wesentlich Einengung und Beschränkung, sondern Aufgeschlossenheit und Empfänglichkeit für das Unendliche und Absolute. Diese zu pflegen ist Aufgabe der Moral, — keineswegs aber ihre Zerstörung. Und weil die biblischen Gebote nur die Entfaltung der sittlich universal eingestellten Persönlichkeit bezwecken, darum dienen sie nicht, wie es die gnostische Meinung ist, der Abschnürung vom Ganzen und Göttlichen, sondern ihrer Vermittlung und sind darum gut und sittlich. — So sehen wir die gnostische und katholische Moral in allen wesentlichen Stücken in Gegensatz treten.

9. Die letzten Dinge.

Wie im Grundgedanken, so gehen auch im Ausklang Gnosis und Katholizismus grundsätzlich auseinander. Die Eschatologie ist in der Gnosis nicht entwickelt. Die Hoffnung auf ein Jenseits ist matt und in ihrem inhaltlichen Ausdrucke sehr unklar. Die Vorstellungen über das jenseitige Leben sind nicht ausgebildet. Das Apokalyptische fehlt ganz. Weltmüde und voller Sehnsucht der Welt zu entrinnen, kommt die Gnosis doch nicht zum Jenseits. So reich ihre

[1] Johann XXII. verurteilte den Satz des Eckhart (Denz., Nr. 504): Item in omni opere, etiam malo, malo inquam, tam poenae quam culpae manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei. Zum Ganzen vgl. Mutz, bes. S. 23 ff, 38 ff, 444 ff u. a.; Koch, bes. S. 8 ff; Esser-Mausbach III, S. 188 f.

Phantasien sind, in das dunkle Land jenseits des Grabes tragen ihre Fittiche nicht. Oder es sind doch nur spärliche Lichter, die dieses Dunkel erhellen. Zudem sind Diesseits und Jenseits nicht klar getrennt und geschieden. Die Materie und die Welt sind nicht erlösungsfähig; sie gehen zugrunde oder werden aufgelöst und mit ihnen die zur Welt gehörenden Menschen und die Weltmächte. Die Psychiker gehen zum Teil verloren, zum Teil erhalten sie bei Valentin einen Mittelort zum Wohnsitz, oder aber sie werden des πνεῦμα teilhaftig und kommen in das πλήρωμα. Die Pneumatiker gehen ein in die Gottvereinigung, welche sich Bardesanes unter einem Gastmahl, die Valentinianer in der Form von Syzygien zwischen den Pneumatikern und den pleromatischen Engeln vorstellen. Nach Pseudo-Clemens gelangen die Guten zu Gott; desgleichen werden auch die Bösen gerettet, nachdem sie gereinigt sind, oder sie werden vernichtet. Bei Satornil zerfällt der Leib, die Lichtseele kehrt zu Gott zurück. Nach dem Basilides des Irenäus bildet das Ende die Scheidung des Geistes und der Materie, ebenso in der ganzen dualistischen Gnosis. Die Seele steigt, von der Materie befreit, durch die Engelwelt zum Lichtquell auf. Nach dem Basilides des Hippolyt kommt alles an seinen Ort; und dann gießt Gott die große Unwissenheit aus, damit kein Ding mehr hinausverlange über die Schranken seiner Natur. Pistis Sophia läßt die Welt und ihre Beherrscher untergehen, die Seele kommt, wenn auch auf langen Wanderungen, wieder zum Urlichte. Diese Seelenwanderung finden wir auch noch in der basilidianischen Schule, bei Marcion und Karpokrates. Bei Marcion handelt es sich zuletzt nur um das Innewerden der freien Gnade Gottes in den gottfremden Menschen, die sich dem Gesetze nicht unterwerfen. Die Naassener sehen das Endziel in der Vollendung des Menschen und seines selbstbewußten Geistes, die Peraten in der Rückkehr der beiden oberen Prinzipien zu Gott. Cerinth vertritt den Chiliasmus.

In den kosmologischen Systemen müssen die Seelen einen gefahrvollen Weg durch die Sternenwelt aufsteigend zurücklegen, auf welchem sie andauernd durch bösgesinnte

Geister bedroht sind, die ihnen sowohl den Einlaß in ihre Sphäre als auch ein Höhersteigen unmöglich machen wollen.[1]

Auch hier bleibt alles im Naturalismus hängen. Wie weit dabei das persönliche Leben nach dem Tod gewahrt wird, ist nicht klar, meist wird es im Alleben untergehen.

Wie ist demgegenüber das katholische Dogma so entschieden, bestimmt und klar in den letzten Fragen! Die Eschatologie des Einzelnen beginnt mit dem Tode, der Trennung der Seele vom Leibe. Sofort erfüllt sich das jenseitige Schicksal der Seele (Luk. 16_{22}). Es gibt für sie drei Existenzmöglichkeiten im Jenseits: Himmel, Hölle und Fegfeuer.[2] Letzteres ist ein vorübergehender Straf- und Reinigungszustand. Hölle und Himmel sind unveränderlich und ewig; eine Seelenwanderung kennt der Katholizismus nicht. Die Zuständlichkeiten der Seele im Jenseits entsprechen ganz der freien sittlichen Haltung des Menschen während seines Lebens. In den Himmel geht nur ein der ganz Makellose, Reine; der Hölle verfällt der in der Auflehnung gegen Gott Sterbende; der noch mit kleineren Sünden Befleckte wird dem Fegfeuer zur Läuterung übergeben.[3] — Wenn auch die Kirche nichts Näheres über die Art der Höllenstrafe ausgemacht hat, so sind ihr doch die einschlägigen Stellen der Hl. Schrift maßgebend. Im Anschluß an Luk. 13_{27} und 14_{24} sieht sie das Wesen der Hölle in dem Ausschluß von der Anschauung Gottes, der Mark. 9_{43} zufolge mit einer entsprechenden Sinnenstrafe verbunden ist.[4]

Die Freuden des Himmels erblickt sie, gestützt auf die Hl. Schrift, in der beseligenden Anschauung des geistigen Gottes, welche dieser in gnadenvoller Weise den reinen vollendeten Seelen gewährt. Es handelt sich dabei also nicht um irgendeinen Sinnengenuß von materieller Art,

---

[1] Vgl. bes. die Ophiten des Diagramms, Pistis Sophia u. a.

[2] Conc. Lateran. IV, cap. 1, Denz., Nr. 429. Conc. Trid., Sess. XXV, Denz., Nr. 983.

[3] Conc. Flor., Decret. pro Graecis, Denz., Nr. 693.

[4] Pohle III, S. 674 ff.

sondern um die innige Verbindung des sittlich ausgereiften Menschen mit dem hl. Gott.[1]

Wie aber immer auch das Los des Einzelnen sich entscheidet, er bewahrt dabei sein persönliches Eigenleben.[2]

Neben dieser Eschatologie der Einzelnen lehrt die Kirche eine Eschatologie des ganzen Universums, bezüglich deren die Gnosis nicht über bloße Andeutungen hinauskommt. Entweder bleibt alles wie bei Basilides in seiner natürlichen Beschaffenheit, oder die Materie wird vernichtet oder überwunden oder doch völlig vom guten Prinzip abgetrennt. Meist ist der Ausgang dualistisch, selbst in den pantheistischen Systemen, obschon das hier metaphysisch nicht begründet ist. Im katholischen Lehrsystem, das außer Gott kein absolutes Prinzip anerkennt, endet die Weltgeschichte, wenigstens vom Standpunkte des einzelnen Menschen aus gesehen, auch dualistisch, aber nur auf Grund der eigenen Selbstentscheidung der freien Geschöpfe, nicht infolge einer metaphysischen Notwendigkeit oder Inkonsequenz. Ja hier ist, trotz der sich gegensätzlich verwirklichenden Freiheit, eigentlich in etwa ein objektiver monistischer Ausgang vorhanden, indem die Widergöttlichen wegen ihres freien Abfalles von Gott ewig gestraft werden und in ihrer Strafe Gottes Absolutheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit anerkennen, so daß Gott doch schließlich alles in allem wird.

In der Gnosis ist das Gottfremde das Entgeistigte, Materielle oder das Verendlichte, das nicht zu Gott zurückkann, wenigstens nicht in dieser Form. Im Katholizismus ist gottfremd nur der Geist, der sich kraft eigener Entscheidung grundsätzlich von Gott abgekehrt hat. Darum ist die Welt als solche nicht gottfeindlich, und soll sie deswegen gleichfalls erlöst und verklärt werden (vgl. Röm. 8_{19} ff; II Petr. 3_{12} f; Apok. 13_1). Infolgedessen erstehen auch die Leiber vom Tode, um sich den Seelen zu einen, deren Wohnung sie im Leben waren, und teilzunehmen an deren Schicksal.

---

[1] Erklärung Benedikts XII., Denz., Nr. 530; Conc. Vatic., Sess. III, De revelat., can. 3, Denz., Nr. 1808.

[2] Libellus in modum symb., Denz., Nr. 31. Verurteilung Eckharts, Denz., Nr. 510.

Das große Weltgericht zeigt alles Christo unterworfen, der als Weltrichter das Urteil spricht. Darauf verwirklicht sich für alle dem Leibe und der Seele nach das definitive Los gemäß dem Verdienste.[1] Eine Seelenreise nach dem Jenseits gibt es ebensowenig wie erneute Inkorporation.

Somit beschränkt sich das Gemeinsame zwischen katholischer und gnostischer Eschatologie auf einige nebensächliche Ähnlichkeiten äußerer Art. Für den Katholiken ist das Jenseits Alpha und Omega seines Lebens und besteht in der vollen Auswirkung der göttlichen Energien auf die Seele; für den Gnostiker verblaßt es fast völlig zu einem negativen Grenzbegriff oder zeigt nur matte irdische Farben. Das gnostische Hauptinteresse gilt den Prozessen des Werdens und der Erlösung, nicht der Vollendung.

Es ergibt sich also auf der ganzen Linie des Dogmas ein unendlicher Abstand zwischen Gnosis und Katholizismus auch in materieller Beziehung. Diese sachliche Wesensverschiedenheit hat ihren allerletzten Grund darin, daß der Gnostizismus keinen richtigen Schöpfungsgedanken und darum auch keinen überweltlichen Gott hat. Infolgedessen konnte er auch nicht zu dem Begriff der persönlichen Freiheit, der ethischen Sünde und der einmaligen Erlösung durch den Sohn Gottes kommen. Alles Christentum bei ihm besteht mehr oder minder in einer Übertünchung oder akzidentellen Umformung heidnisch-naturalistischer Gedanken und Vorstellungen. Christus rückt in den Mittelpunkt, aber er ist ein Schemen, keine persönliche Wirklichkeit, und die Empfindungen und Gedankengänge der Gnostiker sind innerlich nicht von ihm bestimmt, während im Katholizismus die Person Jesu Christi als der inkarnierte, überweltliche Gott wirklich im Brennpunkte steht, einzigartig, unverwechselbar, unersetzbar, und die Stellung zu ihm allein entscheidend ist für das Jenseits.

Nach der formalen wie nach der materialen Seite zeigten sich somit beide Religionssysteme als durchaus wesensverschieden. Es kann der Katholizismus unmöglich in eine

[1] Conc. Lateran. IV, Denz., Nr. 429.

innere Parallele zum Gnostizismus gesetzt werden. Die auf den ersten Blick zahlreichen Ähnlichkeiten (s. Einleitung) hier und dort sind rein äußerlich; innerlich liegen keine wesentlichen Gemeinsamkeiten vor. Der Katholizismus charakterisiert sich dadurch, daß er, in allen entscheidenden Punkten durch die objektive Offenbarung bestimmt, innerlich ein übernatürliches Gebilde darstellt. Seine Dogmen sind nicht Produkte natürlicher Geistesentwicklung, sondern Ausprägungen übernatürlich der Menschheit vermittelter Gotteserlebnisse. Und weil substantieller Ausdruck der christlichen Offenbarung, darum läßt sich der Katholizismus nicht etwa als ein eigenes fertiges System aus dem Christentum herausschälen. Dagegen ist der Gnostizismus eine durchaus subjektive Religionsform, deren Inhalt, wie gezeigt wurde, Produkte der natürlichen Geistestätigkeit und Geistesgeschichte bilden; nirgends übersteigt er vollständig die Grenzen der reinen Naturreligion. Er ist innerlich nicht von der Übernatur formiert und bestimmt und ist auch da, wo er sich christlich gibt, gleich dem vorchristlichen Gnostizismus, ein System neben und außerhalb des Christentums.

Schlußwort.

Der Katholizismus hat nicht das Erbe des Gnostizismus angetreten. Wohl war das Auftreten der Gnosis für die junge Kirche von eminenter Bedeutung, jedoch nicht in positiver Beziehung, als ob sie Formen präformiert hätte, in denen später das Christentum in der Gestalt des Katholizismus Weltreligion werden sollte. Positiv ist kein wesentlicher Einfluß nachzuweisen; negativ war ihre Wirkung aber von großer Bedeutung. Sie war eine Feuerprobe für die junge Kirche und zwang sie in einen ihre Existenz stark bedrohenden Kampf hinein. Der Kampf war um so verhängnisvoller, als die Kirche bei einem Kompromiß scheinbar siegte, insofern ihr gewaltige Wogen des Heidentums und die ganze Strömung des Gnostizismus zugeflossen wären. Sie hätte nach außen ein reiches Erbe überkommen, allerdings unter gänzlicher innerer Verarmung, unter Preisgabe ihres Kernes und Wesens. Aber sie bestand die Probe, und die Gnostiker verließen die Kirche. Um diese Ausscheidung zu vollziehen, mußte die christliche Kirche ihre dem Gnostizismus entgegenstehenden Grundprinzipien betonen und klar herausstellen. Der subjektiven Willkür der Gnostiker in der Konstatierung von Offenbarungsurkunden und Offenbarungswahrheiten mußte die strenge Objektivität des christlich-katholischen Offenbarungsbegriffes, sowie seines Inhaltes zur Geltung gebracht werden. Weil die Offenbarung im Katholizismus etwas objektiv Gegebenes ist, darum können die ihr dienenden Organe und Bücher unter völliger Ausschaltung jedweder individuellen Meinung genau fixiert werden.

Die hl. Literatur der Gnostiker charakterisierte sich durch die vage Unbestimmtheit sowohl hinsichtlich ihrer Quantität wie Qualität. Weder stand die Zahl der kanonischen Bücher innerhalb der gnostischen Bewegung fest, noch war das Verhältnis der Evangelien, Apostelschriften, Apokryphen und der literarischen Erzeugnisse führender

Geister zueinander einerseits, zum A. T. andrerseits ein geklärtes und feststehendes. Ohne bindende objektive Norm blieb hier alles mehr oder minder der persönlichen Stellungnahme einflußreicher Theologen überlassen. Indem nun die Kirche als schriftliche Glaubensquelle nur das A. T. und die in den Kirchen allgemein öffentlich verlesenen Schriften gelten ließ, war damit die rein gnostische Offenbarungsliteratur für die Katholiken ausgeschaltet und der persönlichen Willkür in der Bewertung und Beurteilung der grundlegenden Literatur ein Riegel vorgeschoben.

Die Fixierung eines Komplexes hl. Schriften als kanonische Urkunde der christlichen Religion, zu der sowohl das sachliche Interesse an der neuen Heilsverkündigung, als besonders die notwendige Abwehr häretisierender synkretistischer Einwirkungen drängte, bedeutete eine unvergleichliche Großtat für den Ausbau und die Entfaltung der jungen Kirche. Harnack glaubt nun, hier positive Einflüsse Marcions feststellen zu können. Ohne des letzteren N. T., so meint er, wäre die Haltung der Großkirche sowohl zum A. T. wie zu den Paulusbriefen schwankend geblieben. Erst auf Marcions Vorgehen hin habe sie das A. T. definitiv als eine legislatio ad servitutem gegenüber dem N. T. als legislatio ad libertatem gefaßt, wenn sie dasselbe auch im Gegensatz zu Marcion als kanonisches Buch beibehielt. Außerdem habe sie nach dem Vorbilde des Gnostikers die bis dahin z. T. beiseitegeschobenen Paulusbriefe zur gleichen Dignität mit den Evangelien erhoben. Eine klar umrissene schriftliche Urkunde des Neuen Testamentes aufzustellen, dazu habe der Kampf gegen Marcions N. T. genötigt.[1]

Demgegenüber ist zu sagen, daß der Kanon Marcions wohl der älteste der uns erhaltenen schriftlich fixierten ist. Aber vor Marcion bestand jedenfalls in der Kirche ein traditioneller Kanon (der dann später schriftlich festgelegt wurde), gegen den sich der gnostische Kanon richtete.[2] Die katho-

[1] Harnack, Marcion, S. 243 f.

[2] Schäfer-Meinertz, Einleitung, S. 464 ff und 475 ff; P. Batiffol in Revue Biblique, 1903, S. 10 ff, 216 ff. — Und in diesem traditionellen Kanon hatte Paulus bereits autoritative Anerkennung gefunden.

lische Kirche war und ist wesentlich Traditionskirche,[1] während die marcionitische nur auf dem geschriebenen Buchstaben aufruhen wollte. Was Wunder, daß man hier in der Systematisierung der Schriften eiliger war als die Kirche. Dem A. T. gegenüber war seit den Tagen Jesu allmählich eine neue Stellungnahme durchgebrochen, die jener Buchsammlung lediglich die Rolle der Vorbereitung des N. T. anerkannte. Freilich bedurfte es auch hier längerer Zeit, bis völlige, allseitige Klärung erreicht war.[2]

Keine lebendige Religion zieht ihre Nährkraft lediglich aus dem geschriebenen Wort, so wesentlich und wichtig dieses sein mag. Sie bedarf vielmehr der Propheten, der gottgesandten, autoritativen Verkünder. Woran soll man sie erkennen? Auch hier zeigte sich im Gnostizismus die gleiche Unsicherheit und Mannigfaltigkeit wie dem geschriebenen Worte gegenüber. Zahl, Rang, Autorität der einzelnen Propheten, nach denen man sich nannte, und denen man folgte, blieben in der Schwebe. Die Kirche aber konnte jedem nur insoweit Bedeutsamkeit geben, als er ein Vermittler und Träger der apostolischen Tradition war. Inhalt und Umfang der Offenbarung waren einzig von Christus und den Aposteln herzuleiten. Dies urgierten besonders Irenäus (Adv. haer. III 24_1) und Tertullian (Adv. Marc. IV 2), indem sie die Lehrautorität auf die apostolische Sukzession zurückführten. Damit wurde den Lehrern und Häuptern der Gnosis eine andere überwältigende Autorität entgegengestellt.[3] So war ein straffer Zusammenhalt der Kirche notwendig gegeben. Mag er im Laufe der Zeit, vornehmlich im Kampfe mit der Häresie, auch erst offenkundiger hervorgetreten sein, er lag notwendig im Wesen dieser neuen Religion begründet, die sich von Anfang an als ein Geschenk Gottes autoritativ an gottgesandte Vermittler gebunden wußte. Harnack gibt zu, daß in der römischen Gemeinde ein auf den Aufbau einer

[1] J. Pohle in Wetzer u. Welte XI 2. Aufl., S. 433 ff; Hergenröther-Kirsch, I 216.

[2] Siehe oben S. 284 ff, ferner Dunin-Borkowski bei Esser-Mausbach, II S. 464 ff.

[3] Ehrhard, S. 23 ff; Hergenröther-Kirsch, I S. 211 ff.

Universalkirche gerichtetes Streben schon zur Zeit Marcions vorhanden gewesen sei, meint indes, die übrigen Gemeinden hätten in einem nur lockeren, besonders durch die bischöflichen Mahnungen hergestellten Zusammenhange gestanden. Vor allem sei der Lehrmeinung und persönlichen Spekulation noch volle Freiheit belassen gewesen.[1] Hier sei erst infolge der ungeheuren marcionitischen Missionierung eine Änderung eingetreten.[2] Die durch den Glauben an die erlösende Liebe geeinte Universalkirche Marcions habe die Großkirche genötigt, in Zusammenfassung und Konzentrierung ihrer Kräfte sich auch extensiv den katholischen Charakter zu schaffen. — Gewiß ist, daß dieser Charakter erst in allmählicher Entwicklung in die historische Erscheinung trat, ja treten konnte, und daß die Ausbildung häretischer Strömungen diesen Prozeß beschleunigte; aber er konnte der Kirche nicht erst gegeben werden, da sie ihn von Haus aus prinzipiell besaß, was sowohl die sofort einsetzende Weltmission wie die (einheitliche) bischöfliche Lehrautorität beweist.[3] Von Anfang an war sich diese Kirche bewußt, eine hl. Gemeinde von Auserwählten zu sein, die nach und nach die ganze Welt umspannen sollte. Hat nicht Marcion nur ihre eigenen Gedanken einseitig verschärft?

Die freischöpferische Erkenntnismethode der Gnostiker brachte es mit sich, daß sie die christlichen Ideen mit den synkretistischen Religionsvorstellungen des Hellenismus verschmolzen und so die evangelischen Heilstatsachen logisch-kosmologisch deuteten und auflösten. Demgegenüber mußte die Kirche die geschichtliche Tatsächlichkeit der Heilsereignisse betonen und die offenbarungsgemäße Reinheit der Glaubenswahrheiten unversehrt zu erhalten suchen. Zeugnis dieser Verteidigung ist der Wortlaut des Glaubenssymbols.[4]

[1] Harnack, Marcion, S. 241 f.

[2] Harnack hält den Unterschied zwischen der vor- und nachmarcionitischen Zeit für größer als den zwischen der vor- und nachreformatorischen Kirche. Die altkatholische Kirche ist ihm ein antithetisches und synthetisches Produkt der Einwirkung Marcions auf das nachapostol. Christentum (Marcion, S. 247 Anm.).

[3] Näheres bei Esser-Mausbach, II S. 373 ff u. 466 ff.

[4] Siehe oben Hergenröther-Kirsch.

Auch hier will Harnack eine Konzession an Marcion entdecken, indem erst auf Grund seiner Theologie die kosmologische Spekulation der soteriologischen Denkweise in der Großkirche gewichen sei.[1] — Indessen war der Grundgehalt der christlichen Lehrverkündigung von Anfang an die Botschaft vom Sohne Gottes, der zum Zwecke der Erlösung Mensch geworden.[2] Das hinderte jedoch nicht, daß in der literarischen Darstellung und Verteidigung des Christentums nicht immer dieses Moment, sondern dem Zweck und Bedarf entsprechend bald dieser bald jener Gesichtspunkt besonders hervorgekehrt wurde, so bei den Apologeten die Kosmologie, so bei gewissen Bekämpfern der vornehmlich soteriologisch eingestellten Gnosis die Erlösungslehre.

Indirekt war also der Gnostizismus für die katholische Lehrbildung von Wichtigkeit, insofern der Kampf mit ihm zu einer bestimmten Abgrenzung und theologischen Formulierung der Glaubensgrundlage sowie zu lehramtlichen Klarstellungen und schärferen Betonung der kirchlichen Apostolizität und Katholizität Veranlassung gab. Dadurch war nicht nur der theologischen Wissenschaft ein Dienst geleistet, sondern auch der Eigenart des Christentums ein schützender Damm gegen den auflösenden, nivellierenden Synkretismus gegeben. Außerdem bot die Abwehr des Gnostizismus Anregung zu einer reicheren literarischen Produktion, da der häretischen Literatur eine christlich-katholische entgegengestellt werden mußte.

Es scheint ein Gesetz menschlich-historischer Entwicklung zu sein, daß sich erst dem Irrtum gegenüber die Wahrheit völlig auf sich selbst besinnt. Aber der Irrtum schafft nicht die Wahrheit als sein höheres Selbst — das wäre gnostisch —, sondern seine zerstörenden Konsequenzen öffnen nur das Auge für die tiefere Erkenntnis. Weil aber das geschaffene Auge auch die Wahrheit nur gebrochen schaut, stirbt er

[1] Harnack, Marcion, S. 245 f.

[2] Vgl. die n.t.lichen Schriften, wie auch z. B. Barnabasbrief 5, 7_2; Clem. Rom. I Kor. 7_{36}, 12_{11}; Ign. ad. Eph. 1; Pastor Hermae III 5_6; Polycarp ad Philipp. 1; Brief an Diognet 9 (Patres apostolici, ed. Funk, I, 2. Aufl., Tübingen 1901).

nicht; er wird leben, solange wir nur im Spiegel und im Rätsel sehen. Die Gnosis aber kennt auf ihren Höhen weder Rätsel noch Spiegel; darin liegt ihre ungeheure Gefahr und ihre Anziehungskraft durch die ganze Geschichte hin, vor allem auch in unserer dem gnostischen Hellenismus innerlich so nahestehenden Gegenwart.[1] Vor der objektiven Offenbarung hat sie einst kapituliert. Möchte ebenso alle trübe Gnosis der Gegenwart sich aufhellen zum Schauen im Glauben.

[1] Vgl. mein Buch über die Religionsphilosophie des Unbewußten. Das Nachwirken der Gnosis in Religionsphilosophie und Dogmengeschichte soll einer eigenen Schrift vorbehalten werden.

1. Griechisches Personen- und Sachverzeichnis.

Ἀαρῶν 60, 96.
Ἀβραάμ 60, 99.
ἀβράξας 86, 98.
ἀγάπη 72, 105, 140, 143.
ἄγγελος 60, 73, 82, 85, 130, 150, 180, 183, 189, 209.
ἀγνοία 158, 177.
ἀγνωσία 147.
Ἀδάμ 60, 69, 139.
Ἄδαμας 141, 187 f, 192.
ἀετός 96.
ἀήρ 42, 163.
Αἰγύπτιος 198.
αἴθρη 163.
αἵρεσις 162.
αἰσχρότης 123.
αἰσχρουργία 122 f.
αἰτία 149, 187.
αἰῶν 58, 60, 65 f, 69, 139, 143 f, 147, 151, 178 f, 184 ff, 189.
ἀλήθεια 60, 67, 136, 139 f, 141, 143 f, 151, 164, 238.
ἁμαρτία 17, 176 f; *ἁμαρτικός* 90.
ἀμνός 175.
ἀμορφία 96, 100 f, 147, 188.
ἀνάγκη 198, 237.
ἀνάστασις 73, 172.
ἄνθρωπος 60 f, 68 f, 88, 90, 101, 136, 139 f, 143, 150 f, 157, 163, 166, 170, 173, 175, 179, 187 ff, 192, 195, 198, 218, 267, 296, 301.
ἄνοδος 176.
ἀντιχρίστος 179.
Ἀξιόνικος 164.
ἀόρατος 128, 150, 161, 181.
ἀπαρχή 101.
Ἀπελλῆς 209, 218.
ἀπιστία 177.
ἀπόδειξις 267.
ἀπολύτρωσις 42, 44, 58 f, 171 f, 180, 184, 300.
ἀπόφασις 251.
ἀριθμός 116, 192.
ἄρρητος 72, 97, 139, 143, 188.
ἀρχάγγελος 252.
ἀρχή 34, 85, 106, 116, 128, 184, 189, 243.
ἀρχιερεύς 157, 178.
ἄρχων 90, 92, 98, 108, 123, 185, 193, 209, 251.
αὐθάδης 134, 239 f.
αὐτεξούσιον (*τὸ*) 221, 227.
αὐτογενής 136, 190, 191.
ἀφθαρσία 135 f, 158; *ἄφθαρτος* 177.

βάθος 139, 143, 185, 187.
βάπτισμα 63, 164, 242.
βάρβαρος 94.
Βαρδησιάνης 164.
Βαρκάβας 94.
Βαρκώφ 94.
βασιλεία 65, 72, 157, 252.
Βασιλείδης 87, 90, 94.
βασιλεύς 58, 72, 122, 157.
βασιλεῦσις 227.
βεελζεβούλ 152.
βία 88
βίβλος 161.
βοήθεια 179.
βούλησις 65.
βρέφος 163.
βρῶμα 161, 176.

βυθός 104, 136, 141 ff, 149, 163 f, 171, 224 f.

Γαλιλαῖος 161.
γάμος 178.
γέλως 161.
γένεσις 67, 198 f, 202; *γέννητος* 43, 198; *ἀγέννητος* 43, 128.
γένος 218, 243.
γῆ 42, 128.
Γηρυόνης 188.
γνώμη 65.
γνῶσις 17, 29 ff, 35, 38, 42, 44 ff, 52, 54, 64, 72, 78, 89, 93, 100, 109, 112, 119, 121, 123, 125 f, 128, 133 f, 136 f, 143, 147, 159, 167, 169 ff, 182, 188, 198, 219, 227, 245, 261, 264, 266 ff, 291, 299, 300, 302; *γνωστικός* 30, 122, 187; *γνωστός* 267.
γονή 122, 196.
γραφή 69, 215, 219, 228.

δαίμων 152, 222.
δεκανοί 235.
δεσμός 134, 227.
δημιουργός 152, 157, 163, 181, 191, 207, 210, 219.
διάβολος 58, 87, 157 f, 222.
διάκονος 245.
διάστημα 89, 96, 99.
διδασκαλία 43, 199.
διήγησις 124.
δικαιοσύνη 85, 202, 234; *δίκαιος* 207.
δίοδος 182.
διορθοτής 152.
διόρθωσις 180, 182.
δόγμα 175.
δόκησις 121, 220.
δῖλος 182.
δράκων 301.
δύναμις 34, 39, 41 ff, 47, 64, 76, 85, 96, 100, 106, 116, 122, 159, 180, 191, 251, 257 f, 267, 301; *δύναμις ἀπέραντος* 42, *δυνατός* 97.
δωρεά 89.

Ἐβιωναῖοι 58, 60, 63.
Ἑβραῖος 59; *Ἑβραϊκός* 124.
ἑβδομάς 101.
ἐγκίσσημα 199.
ἐγκράτεια 161; *ἐγκρατής* 161.
ἐθνός 69; *ἐθνικός* 178.
εἰκών 66, 68, 116, 149, 158.
εἱμαρμένη 11, 233, 235, 237 f, 271, 278.
εἰρήνη 85.
ἐκκλησία 140, 146, 151, 155, 161, 163, 177, 179, 222.
ἐκλεκτός 179.
ἐκλογή 89, 90, 177.
ἔκπληξις 90.
ἔλεημοσύνη 72.
ἔλεος 69.
ἐλευθερία 122.
Ἕλληνες 57.
ἐλπίς 89, 124, 140.
ἐμφύσημα 143.
ἐνανθρώπησις 219.
ἔνδυμα 241 f.
ἐνέργεια 43.
ἐνθύμησις 42, 109, 143.
ἔννοια 39 f, 42, 44, 77, 104, 107, 135 f, 180, 254.
ἑνότης 142, 158, 180.
ἐντολή 122, 227.
ἕνωσις 140.
ἐξουσία 85, 243.
ἐπιθυμία 88, 91, 150, 202.
ἐπίνοια 42 f, 60, 189.
ἐπίσκοπος 233.
ἔρημος 177, 198.
Ἑρμῆς 40.
Ἑρμογένης 222.
ἑστώς 42.
εὐαγγέλιον 87.
εὐδοκία 179.
εὐεργενεία 122.
ἐχίδνα 128.

Ζεησάρ 188.
ζώγραφος 149.

ζωή 106, 112, 122, 135 f, 139, 141, 146, 148, 150, 162, 166, 170, 219.
ζῷον 65, 91 f, 116.

ἥλιος 40, 42, 66, 222.
Ἤλχασαι 57.
ἡμέρα 63, 98, 177.
Ἡρακλέων 156, 158, 164, 175.
Ἡρακλῆς 40.
ἦχος 177.

θάνατος 162, 182.
θειάζων 87.
θέλημα 92, 135 f, 158, 175 f, 227.
θέλητος 140 f, 145, 150 f, 163.
Θεόδοτος 180.
θεός 30 f, 39, 58, 60, 62, 64 ff, 70 ff, 76, 92, 95 f, 99, 122, 149, 161, 175, 189, 192, 209, 227.
θεότης 161.
θέρος 162.
θεωρία 267.
θηρίον 124.
θησαυρός 34, 229, 234, 239.
θρησκεία 68.
θυγατήρ 43.
θυσία 34.

Ἰακώβ 60, 99.
Ἰαλδαβαώθ 192.
ἰδέαι 116.
ἰδίωμα 91.
ἱερόν 157, 178.
Ἱεροσόλυμα 152, 176 f.
Ἰησοῦς 62, 76, 160 f, 163 f, 170, 179, 180 ff, 186, 195.
Ἰοθόρ 188.
Ἰορδάνης 182.
Ἰουδαῖοι 57, 177.
Ἰσάακ 60, 99.
ἰσότης 202.
Ἰταλία 164.
Ἰωάννης 177.

καββᾶ 124.
Καϊν 198.
κάθαρσις 267; καθαρός 73.
κακία 113, 126, 176; κακός 87 f, 207, 210.
κάλλος 96.
κάμνων 176.
καρδία 64, 150, 161.
καρπίστης 145.
καρπός 152, 163.
καταβολή 179 f.
κατασκευή 31, 163, 181.
καυτήρ 203.
Καφαρναούμ 176.
κέντρον 64.
κένωμα 147.
κένωσις 196.
κέρασμος 229, 232, 251.
κεφαλή 91.
Κήρινθος 74,
κλῆρος 58.
κλῆσις 179.
κοινωνία 202.
κόλασις 247.
κοσμοκράτωρ 301.
κόσμος 58, 64 f, 82, 97, 139, 152, 175 f, 179, 180 f, 191, 198, 219, 236, 246, 248, 252; ὑπερκόσμιος 89.
κρᾶσις 65 f.
κρίσις 247.
κτίσις 88, 152, 162, 177 f.
κυβευτής 176.
κύκλος 250.
κύριος 98, 130, 222.

λειτουργός 235.
Λευῖται 175.
λέων 91; λεοντοειδής 108.
λήθη 150.
λοβός 203.
λογισμός 42.
λόγος 5, 13, 43, 69, 74, 85, 92, 94, 106, 124 f, 135 f, 139 ff, 146, 157 f, 162 ff, 166, 170, 172, 176, 179, 181, 183, 189, 193, 198, 265, 275, 290, 297 f; λόγος ἐνδιάθετος 13; λόγος προφορικός 13; λόγος ἀδιανόητος 158.
λύτρωσις 145, 182.

μαθητής 219.
μακαρία 187; *μακάριος* 99.
Μαρία 163, 199.
Μαριάμ 188.
Μαρκίων 207, 210.
μεγαλωσύνη 149.
μέγεθος 97.
μέλος 123, 238.
μεριτεία 82.
μέρος 180, 183.
μεταγωγεύς 145.
μετάνοια 246.
μετουσία 66.
μετοχεύς 136, 144.
μέτρον 124.
μήτηρ 43, 143, 152, 189.
μήτρα 115 f, 124, 163.
μίξις 140.
μοῖρα 124, 237, 249.
μοιχός 93.
μονάς 142.
μονογενής 137, 140, 142 f, 159, 186.
μορφή 31, 64, 149.
μοχθηρός 88.
μῦθος 162.
μύρον 96.
μυσταγωγία 34.
μυστήριον 31, 34, 132, 231 f, 237, 241, 243, 246 ff, 252.
μωρία 152, *μωρός* 152.
Μωϋσῆς 59, 60, 69, 87, 185, 188.

νάας 128, 130 f, 190, 194, 196, 296.
Ναασσηνοί 189.
ναός 190.
νεκρός 73, 164, 188.
νόησις 6.
νόθος 91.
νομοθέτης 202.
νόμος 62, 69, 71, 74, 75, 122, 177.
νόσος 129, 176.
νοῦς 6, 24, 42, 46, 85, 90 f, 108 f, 124, 135, 140 f, 145 f, 164.
νύμφιος 152.
νύξ 199.

ξύλον 176, 310.

ὀγδοάς 100, 152, 163.
οἶκος 235; *οἰκεῖος* 157.
ὁμιλία 196, 246.
ὁμοίωσις 43; *ὁμοιούσιος* 96.
ὄνομα 34, 42, 58, 98 f, 123, 183, 189.
ὁρμή 92.
ὁροθέτης 145.
ὅρος 130, 144 f, 148 f, 153, 156, 164 f, 178, 180, 183, 297.
ὀσμή 96.
ὄφις 69, 104, 119, 124, 189, 193, 198 f.
Οὐαλεντῖνος 139, 143, 161 f, 179.
οὐρανός 34, 42, 98, 116, 129, 189 f, 192, 199, 219, 228.
οὐσία 65 f, 89, 92, 116, 150, 158, 163, 182, 195.

παῖς 122, 139, 162.
πάθος 89, 122, 130, 152, 176.
πανδοχεῖον 150.
πανσπερμία 96.
παντοκράτωρ 58.
παράκλητος 179.
παραλήμπτορες 256 f.
παρανομία 130.
παραστάται 232.
παρθένος 61, 115, 128, 233, 245.
παρουσία 161, 197.
παρρησία 139.
πατήρ 34, 43, 66, 76, 81, 105, 128, 130, 139 f, 143, 157, 175 f, 189 ff, 219; *πατὴρ ἄγνωστος* 81, 143.
πατριάρχης 60.
πεῖσμα 88.
πεντάτευχος 59.
περιστερά 61, 76, 164, 181.
πίστις 35, 89, 139 f, 149, 176, 266, 268.
πλάνη 67, 157 f, 175.
πλάσις 149, 163.
πλάσμα 150, 192.
πλήρωμα 81, 136 f, 140 ff, 155, 158, 162 ff, 173 ff, 182 f, 225 f, 228, 254, 273, 295, 297, 309, 315.

πνεῦμα 31, 33, 39, 46, 52, 60 f, 64 ff, 70, 72, 76, 89 f, 96, 99, 100 ff, 106, 110, 126, 129, 132, 143, 146, 153, 156 f, 161, 163 f, 169, 174 f, 177, 179, 182, 189, 212, 222, 237 f, 242 f, 247, 249, 273, 277 f, 283, 286, 291, 297, 315; *ἀκέραιον πνεῦμα* 106, 274; *ἀντίμιμον πνεῦμα* 237 f, 249 f; *πνεῦμα διάκονον* 295; *μεθόριον πνεῦμα* 96, 99, 100 ff; *πνευματικός* 99, 157 f, 164, 177 f.
πόλεμος 192.
πολυμιξία 123.
πορνεία 124.
πρᾶγμα 179.
προαίρεσις 65, 69, 71.
προάρχων 137.
προβολή 234, 239 f, 251.
πρόγνωσις 135.
Πρόδικος 122.
πρόναος 175, 178.
πρόνοια 92, 113.
προσάρτημα 88 f.
προσκυνητής 175.
προσταγή 58.
προσφορά 247, 256 f, 301.
πρόσωπον 139, 149.
Προύνικος 39, 122.
προφήτης 59 f, 179.
προών 139, 150, 187.
πρωτάνθρωπος 135 f.
πρωτότοκος 179, 191.
Πτολεμαῖος 164.
πύλη 129, 235, 251.
πῦρ 66; *πύρινος* 185, 192.

ῥάβδος 199.
ῥαφίς 203.
ῥῆμα 161, 202; *ῥητόν* 59.
ῥίζα 43, 123.

σάββατον 122.
Σαμάρεια 175.
σάρξ 123, 152, 163, 179, 228, 248.
σελήνη 40, 42, 66.
Σεπφώρα 188.
σημαῖσν 198.
σιβύλλη 198.
σιγή 136, 139 ff, 145, 147, 169.
σκῆνος 222.
σκότος 73, 185.
σοφία 40, 66, 85, 90, 97, 113, 140 f, 152, 163 f, 179 f; *σοφίας φύσις* 112; *σοφίας πρόνοια* 112.
σπέρμα 143, 159, 180, 182, 219.
στάς 43.
στάσις 129.
σταυρός 144 f, 176, 183.
στερέωμα 34.
στησόμενος 43.
στοιχεῖον 65, 192.
στολή 301.
σύγχυσις 89.
συζυγία 158.
σύζυγος 43, 66, 137, 144, 150 ff, 225.
σύμβολον 173, 178, 251.
σύναξις 123.
συνδρομή 116.
σύνεσις 112 f, 136, 140.
Συριακός 124.
σχῆμα 252.
σφαῖρα 233, 235 f.
σφραγίς 116, 203, 301.
σῶμα 60, 67, 73, 101, 121 f, 124.
σωτηρία 20 f.

τάξις 177, 255.
τάραχος 89.
τέκνον 65, 123, 150, 162.
τελείωσις 188; *τέλειος* 128, 184, 198.
τετράς 143.
τόπος 143, 159, 176, 182, 230 f, 233 f, 235 f, 240, 247, 249, 250 f, 254 f, 257.
τραγικός 162.
τροπή 65 f.
τρόπος 228.
τροφή 161.
τύπος 116, 149, 252.

ὕδωρ 42 f.
υἱός 39, 43, 58, 66, 70, 105, 122, 139, 143, 176, 189, 190 f, 196.
υἱότης 31, 96.
ὕλη 64 f, 110, 129, 157 f, 175, 190 f, 193, 207 f, 242, 246; *ὑλικός* 176.
ὑπόνοια 122.
ὕψιστος 58.

φανέρωσις 139, 161.
φαντασία 92.
φθορά 162, 198.
φιλανθρωπία 72.
φόβος 71, 90, 139, 150.
φονοκτονία 124.
φόνος 93.
φραγμός 113, 126.
φρόνησις 85, 136.
φυλοκρίνησις 101; *φυλοκρινητικός* 90.
φύσις 73, 89, 91, 96, 113, 143, 157, 186 f, 188, 207, 210, 219, 227; *φυσικός* 89.
φυτόν 92.
φωνή 42.
φῶς 66, 73, 180.

χάος 191.
χαρακτήρ 194, 199.
χάρις 136, 141, 173
χιτών 152, 227.
χοϊκός 177, 188, 195.
χρεία 180.
Χριστός 58, 60 ff, 70, 76, 143, 151, 161, 176, 180 f, 195, 219, 252; *Χριστιανός* 57.
χώρημα 231 f, 248.

Ψευδής 69.
ψῆφος 98, 255, 257.
ψυχή 69, 88 f, 91, 99 f, 128 f, 150, 158, 163, 169, 175, 186, 192, 227, 237, 242, 249, 267, 296; *ψυχικός* 158, 164, 176 f, 178, 181; *ἔμψυχος* 67.

2. Deutsch-lateinisches Personen- und Sachverzeichnis.

Aaron 67.
Abbild 11, 13, 61, 129, 149, 155 f, 159, 167, 171 f, 177, 185, 192 ff, 199, 277.
Abdrücke 185, 193.
Abel 68, 114, 119, 125, 159, 214.
Abendland 26, 47, 133, 138, 289; Abendländer 141; abendländisch 4, 142, 164.
Abendmahl 53, 72, 173.
Abfall 28, 41, 145, 279, 307, 317, 239, 282.
Aberglauben 23.
Abgrund 78, 105, 147.
Abiron 214.
Ablaßinstitut 308.
Abraham 61 67 f, 112, 120, 152, 180, 228, 244, 289.
Abraxas 98.
Absolutheit 76, 94, 217, 271; absolut 1, 2, 6, 10, 24, 54, 57, 79, 133, 205, 215, 230, 262, 267, 272, 274, 281, 314, 317.
Abstammung 108.
Abstinenz 312.
Abulfaradsch Muhammed ben Isaak an-Nadin 211.
Achamoth 132, 143, 153 ff, 166 ff, 169, 172, 178, 184, 225, 227.
Achtheit 108.
Acta Philippi 301.
Acta Thomae 301.
Actus apostolorum 75.
Adam 33, 36, 52, 59 ff, 66 ff, 71, 79, 99, 110, 114, 125, 129 f, 150, 216, 223, 278, 294; adamitisch 79.
Adamantius 208, 212, 227 f.
Adamas 111, 136 f, 187 f, 192, 235, 240, 258.
Adept 20.
Adlerklauen 36.
Adonai 108.
Adonis 7, 20.
Adoptivkind 280.
Aeon, Aeonen 28, 51, 56, 58, 68, 98, 104, 115 f, 116, 135 f, 139 f, 142 ff, 153, 156, 162 f, 164 f, 167, 170 f, 175, 178 f, 184 ff, 198, 194, 196 f, 220, 223 f, 227, 234 ff, 239 ff, 247, 249, 252, 256 f, 273, 281, 295, 297, 299; Aeonenlehre 48; Aeonensphäre 234; Aeonenwelt 157, 180, 296; Aeonenzahl 141.
Affekt 9, 151 f, 164.
Agennesie 198.
Ägypten 7, 15, 133, 138, 197 f, 214; ägyptisch 6, 7, 16, 74, 229; Ägypter 24.
Ähnlichkeit 259, 309, 319.
Alexander d. Gr. 5.
Alexander VIII. 290.
Alexandrien 85; alexandrinisch 16, 289 f.
All (das) 14, 22, 25, 32, 64 f, 89, 92, 102, 141, 143, 146, 154, 166, 174, 181, 200, 254, 261, 272, 295, 310, 314.
Allegorie 17 f, 25, 28 f, 32, 49, 52, 54, 134, 215, 261 f, 265 f, 270, 285, 289; allegorisch 37, 42, 45, 244, 269; allegorisieren 49; Allegoristik 167.

Alleinheit 162.
Allgeist 202.
Alleben 316.
Allsame 96, 98, 102.
Allogenes 114.
Allwesen 200.
Allwissenheit 68.
Ambrosius 289.
Amos 112.
Amschaspands 86.
Anahita 7.
Analogie 263.
Anaxagoras 6, 18.
Anbeter 175; Anbetung 178.
Angelus 199, 211.
Anicetus 138.
Anima 203; animalisch 224.
Anrich 19.
Anschauung 10, 29, 63, 161, 316.
Antagonismus 10, 80, 83.
Anthropologie 11, 66, 88, 119, 174, 183, 235 f; anthropologisch 9, 89, 134.
Anthropomorphismus 6.
Anthroposfigur 196.
Antichristus 68, 74, 159.
Antijudaismus 120 f, 133; antijüdisch 80, 103, 124 f.
Antike 22; antik 4, 19, 25, 29.
Antinoos 7.
Antitakten 127.
Antithesen 207.
Antinomismus 48, 56; antinomistisch 214.
Antiochien 81.
Apelles 33, 204, 209 ff, 218 ff, 274, 278, 283, 287, 291, 295 f.
Aphrodite 7, 130, 236.
Apokalypse 33, 197, 228; apokalyptisch 314.
Apokryphe 33, 195, 285; apokryph 49, 320.
Apologeten 324.
Apologie 121, 126, 251, 255, 257.
Apostel 33, 34, 59, 91, 122, 167, 173, 201, 213 ff, 219, 244 f, 268, 287, 322; apostolisch 34, 168, 322; A.geschichte 33; A.schriften 320; Apostolizität 324.
Apotheose 26.
Arabien, arabisch 211.
Arbeit 154, 313; Arbeiter 167.
Arche 111.
Archelaus 85, 87.
Archon, Archonten 33, 40, 51, 90, 92, 97 ff, 109, 112 ff, 121, 126, 185, 209, 233, 235 ff, 241, 243, 245, 251 f, 254, 257 f, 295, 301; Archontenwelt 172.
Archontiker 106.
Ares 236.
Aristoteles 6, 9, 12, 16, 200; aristotelisch 103.
Asien 289; asiatisch 6, 7.
Askese 2, 8, 9, 20, 25, 37, 39, 46, 49, 72 f, 78, 84, 121, 186, 213, 224, 310 ff; asketisch 49, 53, 63, 219, 246.
Assyrier 192.
Astaphaeus 108, 113.
Astarte 7.
Astra 174; astral 28 f, 34, 79, 86, 108, 182, 236; astronomisch 10, 20, 226.
Astrologie 7, 10, 17, 21 ff, 32, 63, 173 f; astrologisch 10, 14, 37.
Atargatis 7.
Äther 5, 49, 62.
Atmosphäre 126.
Attis 7, 20, 196.
Auferstehung 19 ff, 34, 44, 76, 99, 118, 167, 172, 174, 176, 182, 212, 219, 228, 242 f, 246, 291 f, 296, 298.
Auflehnung 283, 316.
Auflösung 4, 164, 241, 291.
Aufstieg 15, 22, 28 f, 123, 126, 129, 183, 246, 255, 300.
Augustinus 61, 205, 269.
Ausatmen 232.
Auserwählte 323.
Ausprägung 314.

Ausscheidung 286.
Autorität 10, 16, 29, 60, 95, 215, 261 f; autoritativ 270, 322.

Baal 7.
Babel 130.
Babel-Aphrodite 131.
Babylon 78; babylonisch 37.
Bacchus 7.
Bahn 184, 245.
Balsamöl 172.
Balsamsalbe 172, 301, 305.
Baptisma 213.
Barbaren 87; Barbarei 25; barbarisch 7.
Barbelioten 106, 115 f, 135, 140, 196, 273, 297.
Barbeliten 122.
Barbelo 123 f, 135 f, 151, 235, 242, 248; B.gnostiker 187; barbeliotisch 191.
Barcabbas 33, 124.
Barcoph 33.
Bardenhewer 63, 135, 267.
Bardesanes 33, 224 ff, 228, 271, 273, 277, 286, 315.
Barmherzigkeit 236.
Barnabas 289; Barnabasbrief 266.
Barth 5.
Baruch 128, 131.
Basilides 34, 84 f, 87 ff, 90, 91 f, 93 ff, 121, 132, 139, 209, 271, 273, 277 f, 282, 286, 295 f, 294, 300, 310; Basilidianer 34, 86, 89 f, 95, 99, 188, 310.
Basilikus 208.
Batiffol 321.
Baur 27, 46, 49, 63, 81, 95, 216, 266.
Baxmann 190.
Beelzebub 152, 155.
Befreiung 9, 15, 99, 132, 291.
Befruchtung 117, 151, 154.
Begierde 92, 107, 114 f, 118, 121, 137, 145, 158, 192, 202.
Begierlichkeit 312.
Begriff 6, 8, 29, 66, 81, 96, 112, 120, 131; B.kategorie 13; begrifflich 14, 32,.
Behemoth 113.
Beherrscher 28, 103, 193, 235, 240, 315.
Beherrschung 252, 312.
Beichte 306.
Beischlaf 21, 63, 73, 115.
Beispiel 201, 215.
Beistand 262.
Bekehrung 251.
Bekenntnis 93, 219, 305.
Belehrung 71, 164, 243.
Benedikt XII. 311, 317.
Beschneidung 60, 76, 266.
Beschwörung 178.
Besiegelung 300.
Besitz 72.
Besitzlosigkeit 310.
Besserung 216, 248.
Betrug 124.
Bewußtsein 12, 31, 53, 72, 133, 149, 195, 197 f, 200, 204, 207, 216, 262, 293; B.momente 165; unbewußt 139, 147, 157.
Bibel 120 f, 207; biblisch 46, 54, 58, 74, 76, 111, 294, 314.
Bild 18, 26, 33, 56, 81 f, 117, 134 f, 137, 154 f, 200, 210, 223, 271, 291, 311, 265; bildlich 18.
Bischof 138, 208; bischöflich 323.
Blasphemie 250.
Blut 118, 173, 242, 248, 258, 298, 305.
Böhm 126.
Boissier 16, 24.
Bollwerk 263.
Bonnet 33.
Borborianer 106, 122.
Boboriten 115.
Böse (böse) 2, 9 f, 12 f, 25 f, 32, 36 f, 40, 46, 66, 68, 70 f, 79, 82 ff, 87 f, 90, 93, 103, 110 f, 116, 119, 121, 125, 129, 130 f, 134, 152, 163, 168, 187, 189, 201, 206 ff,

211 f, 215 f, 218, 220, 225, 229, 235 f, 238, 251, 271, 277 ff, 281 ff, 300, 304, 306 f, 312 f; Bösen (die) 73, 315.
Bosheit 108, 114, 155, 206, 209, 235, 301.
Bousset 35, 38, 46 f 49, 77, 78, 96, 115, 136, 196 f, 208.
Brandmal 203.
Brandt 35, 37, 57, 62.
Braut 51, 117, 169, 173, 183, 197, 299; B.gemach 169, 171, 173, 183, 209, 302; B.lied 228.
Bräutigam 169, 173, 183, 299.
Brief 138, 214 f.
Brot 62, 72, 256, 301, 305.
Bruder 119, 151 f, 158, 160, 163, 181.
Bubastis 236.
Buch, Bücher 57, 63, 75, 84, 87, 90, 120, 161, 202, 208, 215, 223, 322.
Buchsammlung 322.
Buchstaben 18, 29, 30, 33, 48, 52, 86, 142, 156, 174, 322; buchstäblich 266.
Buchstabensymbolik 142, 155;
Buße 217, 239, 302, 304, 306; B.gebet 239, 246; B.verrichtung 313; b.fertig 252.

Caesar 188.
Caligo 229, 249 ff; caligo tenebrarum 235.
Capitaine 266 f.
Caro 210 ff, 218 (siehe auch Fleisch).
Carpocrates 75.
Celsus 15, 30, 113.
Cerdo 206.
Cerinth 57, 74 ff, 182, 273, 277, 286, 294, 300, 315.
Chaldäer 21; chaldäisch 7.
Chakmuth 226 f, 277.
Cham 94, 114, 125.
Chantépie de la Saussaye 14, 19.
Chaos 34, 37, 105, 107, 191 f, 195, 197, 229, 235, 239 ff, 249 f; chaotisch 13.
Charakter 10, 17, 26, 34, 46, 50, 78, 86, 108, 116, 141, 305, 323.
Charisma 265; ch.tisch 215.
Chiliasmus 76, 315.
Christentum 1, 23 f, 27, 34 f, 38, 40, 41, 45 ff, 57 ff, 76 ff, 204 ff, 319, 323 f; christlich 2 ff, 27, 29 f, 36 ff, 49, 55 ff, 72 ff, 90 ff, 103, 106 ff, 130 ff, 172 ff, 215 ff, 229, 258 ff; unchristlich 119; vorchristlich 2 ff, 34 ff, 41, 43 ff, 50, 52, 54, 83, 125, 131, 133, 195, 197 f, 297.
Christologie 60, 69, 75, 83, 89, 100, 121, 160, 166, 170, 194, 175, 179, 224, 293, 296 ff.
Christus 2, 6 f, 10, 29, 38, 41, 45, 51 ff, 67 ff, 83 ff, 101 ff, 112, 119 ff 123, 125 ff, 135 ff, 143 ff, 170 ff, 177, 180 ff, 188 f, 195 ff, 201, 203, 206 f, 210 f, 213, 216 f, 218 ff, 222, 225 ff, 235, 237, 239 ff, 242, 248, 251, 253, 273, 285, 288 f, 292, 294 f, 298, 303 f, 307 ff, 312 f, 317, 322; Chr.geist 167; Chr.kraft 132.
Claves (regni coelorum) 247.
Clemen 19.
Clemens Alex. 31, 34, 86 ff, 102, 111, 122, 147, 149, 150, 159, 161 f, 179 f, 182, 184, 186, 202 f, 207, 210, 222 f, 266, 268 f, 308.
Clemens (Pseudo) 42, 282, 285, 294 f, 297, 300, 310; pseudoklementinisch 39 ff, 57 f, 63, 79, 109, 197, 206, 277, 301, 310.
Coddianer 106, 115, 122.
Commeatus 201.
Concupiscentia 116.
Cornely 288 f.
Creator 202.
Cumont 6, 10 f, 16, 19, 22, 26.
Cyprian 40.

Dämonen 29, 34, 36, 46, 51, 65, 69, 82 f, 111, 115, 116, 150, 152, 155, 221, 283, 300 f; D.lehre 51; dämonisch 78, 116, 125, 151, 159.
Danksagung 92, 173.
Dasein 8, 15, 26, 31, 36, 58, 61, 64, 66, 70, 74, 128, 190, 215, 222, 233, 240.
Dathan 214.
David 223, 239, 244.
Decretum (pro Armenis) 304 ff, 309.
Deformitas 100.
Dekane 226.
Dekas 140, 142, 147, 156, 166.
Demeter 7, 19.
Demiurg 13, 98, 109, 132, 149, 151, 152, 155 ff, 163 f, 166 ff, 172 ff, 177, 181 f, 186, 193, 207 f, 210, 212, 243, 294 ff; Demiurgoslehre 48; demiurgisch 216.
Demokrit 6.
Denken 5 f, 8, 16, 18, 20, 32, 271, 280; diskursives D. 267, 273; Denkgeist 6; D.weise 311.
Depotenzierung 54.
Despot 197.
Diabolus 274.
Diadochen 8.
Diagramm 112, 125 f, 271, 273.
Diakone 122.
Dialektik 276; dialektisch 97.
Diaspora 18.
Diatessaron 223.
Dibelius 184.
Dichter 286.
Diebstahl 202.
Diesseits 12, 23, 37, 195, 312, 315; d.müde 16.
Dieterich 11, 20, 25.
Differenzierung 42, 96, 135, 140, 147, 149, 254, 272 f, 279, 285.
Dimension 230.
Dinge (letzte) 314 ff.
Dionysos 6 f, 19 f; D.mysterien 21.
Discipuli 201.
Disharmonie 241.
Dissonanz 284.
Divination 17.
Divortium 213.
Dogmen, Dogmatik 1, 2 f, 29, 54 f, 56 ff, 259 ff, 281, 287, 289, 293, 297, 303, 309, 313, 319; dogmengeschichtlich 4.
Dodekas 140, 142, 147, 156, 166 f, 170.
Doketen 148, 184, 186, 273, 277, 310; doketisch 51, 83, 90, 121, 123, 161, 164, 166, 171, 176, 186 f, 215, 218, 224, 295.
Doketismus 174 f, 242.
Döllinger 49.
Dolmetscher 34.
Doppelgeschlechtlichkeit 48, 117, 148.
Dornbusch 61, 185.
Dositheus 38 f.
Drache 113, 251; Drachengesicht 123; Drachengestalt 234.
Drama 32, 250.
Dreiteilung 160.
Drews 5, 9, 12, 20 ff, 24.
Dualismus 9, 10, 14, 17, 19, 27 f, 64, 75, 80 f, 83, 87 ff, 102, 104 f, 106, 119, 137, 159, 174, 185, 203, 218, 220, 226, 244, 272, 282; Dualität 128, 271, 279; dualistisch 8, 9, 19, 32, 36, 38 f, 49, 54, 56, 74, 79, 80, 83 f, 89 f, 103, 107, 132, 204 f, 207, 223, 225, 277, 280, 282, 291, 315, 317.
Dublette 230, 239.
Duchesne 24 f.
Dyas 136, 139.

Ebenbild 66, 145, 152, 154 f, 163, 226, 280, 312 f.
Ebioniten 57 ff, 273, 291; ebionitisch 59, 63.
Eckhart 312, 317.
Eden 128 ff.
Ehe 44, 73, 129, 223, 309 f; E.bruch 93, 122, 130; E.bund 114; E.losig-

keit 219; E.scheidung 310; E.verbindung 166; E.verbot 223; ehelich 114, 116.
Ehrhard 3, 322.
Eid 132.
Eigenschaft 10, 15, 47, 50; eigenschaftslos 2, 46.
Eigentum 52, 172.
Einatmen 128, 232.
Eingeborener 74, 141, 145 f.
Eingeweide 193.
Eingeweihter 48, 305.
Einheit 2, 6, 14, 24, 58, 64, 170, 183, 272.
Einig 271, 290, 292.
Einschränkung 274, 306, 311.
Einsicht 153, 263, 269.
Einzeldasein 190.
Elchasai 57, 59, 61 f.
Elchasaiten 57 ff, 79, 282, 285, 294 f, 273, 297, 300, 310; Elchasaitismus 38; elchasaitisch 58 f.
Eleleth 136.
Element 2 f, 16 ff, 20 f, 26 f, 36 f, 40, 44, 46, 48, 51, 56 f, 62 f, 65 f, 72, 104, 113, 115, 178, 219, 236, 238, 286, 302; elementa 174; Elementargeister 225 f; Elementensympathie 174.
Eleusis 19.
Elias 242.
Elisabeth 242.
Eloaeus 113.
Elohim 108, 128 f, 130 ff, 274.
Eltern 100, 166.
Emanation 14 ff, 28, 65, 96, 116, 144, 148, 230, 232, 241, 254, 258, 272 ff, 276 f, 279; E.reihe 135; E.prozeß 229, 236; emanatistisch 91.
Empedokles 6.
Empirie 261, 263; empirisch 31, 205.
Empörung 120.
Ende 52, 162.
Endlichkeit, Endliches, endlich 13, 39, 41, 44, 78, 85, 93, 128, 132 ff, 137, 165, 186, 191, 199, 230, 245, 251 f, 272, 276, 279, 282, 291, 293.
Endschicksal 73, 160.
Endziel 202, 311; Endzustand 216, 308; Endzweck 196.
Engel 7, 39 f, 44, 46, 50, 52 f, 56 f, 60, 62, 74 f, 78, 81 ff, 85 ff, 93, 95, 108 ff, 114, 115, 121, 126, 128, 131, 137, 143, 146, 149, 152 ff, 159, 169, 175, 180 ff, 200 f, 209, 216, 235, 240, 243, 273, 277, 281, 283, 296, 315; E.lehre 47, 50 f, 58; E.name 108; E.welt 299; Erzengel 273.
Enkratiten, enkratitisch 148.
Ennoia 82.
Entartung 175, 287, 300.
Entäußerung 160, 176, 191, 242, 285.
Entelechie 98.
Entfaltung 2, 41, 64, 66, 148, 158, 184, 187 f, 191, 230, 272 f, 276, 286, 312, 321.
Entfremdung 178.
Entgeistigung 282; entgeistigt 317.
Enthaltsamkeit 9, 72, 76, 79, 102, 105 f, 137 ff, 161.
Enthaltung 63.
Enthüllung 17, 195, 243, 261.
Enthusiasmus 149; enthusiastisch 19.
Enthymesis 153.
Entschränkung 11, 308, 314.
Entstehung 25, 29, 32, 113, 119, 156, 198, 255.
Entwicklung 1, 19, 26, 31, 55, 62, 66, 70, 71, 74, 85, 93, 99, 106, 174, 193, 197, 212, 254, 266, 276, 286, 291, 292, 295, 298, 323 f; E.geschichte 133; E.phasen 188; E.produkt 3, 28 f, 33; E.prozeß 184; E.stadien 178; E.stufe 148.
Entwirrung 103.
Ephräm 224 ff.

Epiklese 173.
Epiktet 6, 9.
Epikureer 5.
Epiphanius 30, 33 f, 34, 38 ff, 44, 49, 57 ff, 74 ff, 82, 85 f, 88, 90, 92, 105 f, 108, 110, 113 ff, 119 ff, 135, 143, 168, 174, 178, 182, 184, 193, 203, 205 ff, 212 f, 216 ff, 219, 223, 228, 271, 301, 310.
Epoptie 20.
Eratoth 113.
Erbarmen 72, 211, 240.
Erde 50, 62, 65 f, 108, 114 f, 121, 123, 155 f, 167 f, 170, 173, 176, 202, 210, 213, 221, 234, 241, 254 f, 267, 273; Erdendasein 247, 249; Erdenleben 22; Erdgottheit 111; erdhaft(chthonisch) 19, 310; erdenmüde 95; irdisch 74, 100, 110, 113, 119 f, 148, 150, 155, 158, 163, 185, 193, 218 f, 295.
Erdkreis 26, 218.
Erectio, Erektion 251, 258; erectio universi 291.
Erfahrung 31, 262; E.wissenschaft 10.
Erfüllung 22, 213, 288.
Erkennen, Erkenntnis 8, 17, 30 ff, 35, 37, 40 f, 52, 64, 89, 121, 128 f, 143, 145, 147, 153, 155, 162, 169 ff, 173, 209, 216, 224, 231, 234, 243, 247, 252, 254, 256, 258, 262 f, 269, 274 ff, 285 ff, 324; Erkenntnisform 34; E.methode 223; E.quelle 261; E.prinzip 29; E.theorie 259 ff, 264, 270, 297; erkenntnistheoretisch 9, 12 f, 30.
Erleben 281; Erlebnisse 21.
Erleuchtung 71, 94, 131, 162, 179, 215, 266, 269.
Erlöser 13, 24 f, 36 ff, 45, 51 f, 62, 78, 80, 83, 89, 91, 102, 118 ff, 123, 125, 132, 162, 164, 167 f, 171, 175 ff, 180, 182, 185 f, 196, 198, 211, 217 ff, 229, 258, 259, 287 f, 292 f, 296; E.gestalt 196; E.tätigkeit 245; E.typen 137.
Erlöste 228.
Erlösung 2, 6, 9, 15 ff, 20 ff, 32, 35, 38, 40 ff, 44 f, 51, 62, 71, 76, 80, 83 f, 90, 93, 101, 117, 191, 124, 131, 133, 160 ff, 171 ff, 178 ff, 182, 187, 194, 198, 201, 204, 210, 232, 235, 237 ff, 244, 290 ff, 295, 299, 306 f, 318, 324; E.akt 171; E.bedürfnis 11, 54; erlösungsbedürftig 51; E.gnade 293; E.leiden 176; E.lehre 161, 324; E.möglichkeit 262; E.mythus 38; E.prinzip 110; E.religion 2, 22, 34 ff, 39, 41, 43, 258; E.sehnsucht 28; E.tätigkeit 241, E.tod 75; E.veranstaltung 175; E.wirklichkeit 262.
Eros 9, 10.
Erscheinen (Das) 70, 90, 171, 186, 272, 295; Erscheinung 1, 18, 26, 47, 82, 134, 148, 181, 206, 216, 219, 221, 297, 323.
Erzeuger 141; Erzeugung 17, 70, 202; Erzeugnis 200, 320.
Esau 67 f, 120, 198, 214.
Eschatologie 28, 62, 73, 84, 101, 126, 160, 174, 183, 314, 316 ff; eschatologisch 19, 76, 78, 249, 309.
Essen 72, 123, 305.
Essener 9, 49, 57; Essenismus 49.
Esser-Mausbach 299, 314, 322 f.
Ethik, ethisch 8 f, 13, 17 f, 32, 63, 118, 147, 204, 221, 248, 251, 253, 272, 283, 304, 318.
Eucharistie 217, 301, 304 ff.
Eusebius 33, 38, 49, 76, 81, 87, 94, 122, 205, 209, 219, 223.
Eulogius von Alex. 161.
Eva 33, 66 ff, 109 f, 114, 125, 129.
Evangelium 33, 39, 53, 59, 75, 87, 99 f, 101, 103, 120, 135, 168, 175, 195, 206, 214 f, 266, 288, 320 f; Evangelisten 285.

Evolution 14 ff, 96 f, 279; evolutionistisch 16.
Ewigkeit 14, 73, 275, 282; ewig 43, 216, 220, 248, 274, 277, 368.
Exegese 244; Exegetenschule 270.
Existenz 35, 48, 95, 146, 253, 275, 320; E.form 14.
Extase 20, 25, 46; extatisch 33.
Ezechiel 47.
Eznik von Kolb 208, 216 f, 302.

Fabel 56.
Fall 71, 107, 148, 153, 156, 159, 160, 185, 191, 196, 226, 283, 297, 304.
Fälschung 69.
Fasten 312; F.gebot 266.
Fatalismus 10, 182; fatalistisch 11.
Fatum 281.
Fegefeuer 316.
Fehlgeburt 144.
Fehltritt 156.
Feigensame 184 f, 273.
Feind 239, 246, 252, 255; Feindseligkeit 214.
Felle 152, 186.
Feuer 11, 14, 26, 65 f, 72 f, 100, 156, 169, 183, 216, 226, 248, 251, 300; F.strom 250; F.taufe 256, 300; feurig 192, 209 f, 210.
Fides 270.
Fihrist 211.
Filius (hominis) 68.
Finsternis 10, 14, 27, 34, 36 ff, 42, 50, 52, 74, 77, 80, 86 ff, 90, 93, 115 f, 126, 145, 154, 170, 178, 183, 185 f, 208, 211, 223, 225 f, 235 f, 239, 248, 250, 271, 273 f, 296.
Firmament 98 f, 132, 185, 235.
Firmicus Maternus 111.
Firmung 304 f.
Flavius Josephus 49.
Fleisch 50, 52 f, 56, 63, 118, 152, 155 f, 162, 166, 186, 218, 255, 298, 312 f; Fl.enthaltung 310; Fl.genuß 9, 39, 72, 310; F.speise 84; fleischlich 223, 265.
Flohkraut 256.
Flucht 201, 213, 255.
Form 3, 11, 14, 19, 22, 32, 35, 47, 54, 57, 95, 103, 105, 110, 133, 148, 176, 189, 195, 218, 230, 260, 283 f, 289 f, 310 f, 312, 317, 320; formal 2, 79, 260, 318, 320; Formalprinzip 29, 45, 204; formlos 146.
Forschung 30, 269.
Fortpflanzung 109, 304, 309.
Frage 3, 7, 23, 71, 168, 260.
Frau 70, 73, 111, 141, 173, 217, 302, 309.
Freiheit 71, 74, 93, 127, 146, 159 f, 171, 216, 221, 279 f, 284, 293, 310, 316 ff, 323; Freie (frei) 202, 227, 281, 293; freiheitlich 311; freiwillig 312; unfrei 103.
Freudenthal 38.
Friede 102.
Friedländer 46 ff.
Frucht 4, 16, 30, 43, 109, 131, 146, 154, 163 f, 269; Fr.barkeit 7, 26, 57.
Funk 95, 103.
Furcht 92, 100, 146, 151 f, 153 ff.
Fürst 86, 88, 99.

Gabriel 113, 170, 240 f.
Gallien 138.
Ganymedes 131.
Gastmahl 315.
Gatte 152, 163.
Gattin 40, 129, 164, 172, 225.
Gebärmutter 117.
Gebet 34, 62, 126 f, 151, 246, 255, 300, 309, 313.
Gebilde 57, 66, 108, 186.
Gebot 109, 131, 161, 211, 216, 227, 257, 314.
Geburt 35, 100, 117, 120, 163, 166, 170, 182, 212, 214, 218, 222, 242, 250, 280, 295, 304.

Gedanke 4, 8 ff, 11, 13, 15, 18 f, 28, 32, 45, 54, 63, 73, 100, 106, 134, 141, 145, 151, 156, 216, 222, 253, 260, 277, 313; G.nschnelle 96.
Gefangenschaft 11, 110, 124.
Gefühl 42, 145, 165, 169.
Gegensatz 9 f, 12, 17, 19 f, 36, 64, 68, 70, 73, 80, 90, 97, 106, 108, 111, 115, 121, 145, 160, 162, 230, 234, 273, 321; Gegensätzlichkeit 50.
Geheimnis 17, 29, 31, 34, 37, 52, 89, 118, 131 f, 164, 166, 195, 242, 244, 255, 262, 265 f, 269, 299, 309; Geheimoffenbarung 201, 285; Geheimtradition 34, 53, 195, 261; geheimnisvoll 22, 64, 93, 111, 224, 246, 300.
Gehrig 6, 10, 15 f, 19, 22, 25 f.
Geist 4, 11 ff, 22, 26, 28 f, 31, 33, 35 f, 38 ff, 43 ff, 49 f, 55, 59 f, 61, 64, 66, 71, 72, 79, 80, 93, 96 f, 100, 102 ff, 108, 115 f, 117, 130 f, 133 ff, 137, 143 ff, 146, 151, 153, 159 ff, 152, 162 ff, 166, 170, 178 182 ff, 189, 191, 194, 199 f, 192, 200, 203 f, 210, 212, 216, 219, 225, 228, 236, 242, 264 f, 271, 279, 282, 286, 295, 297, 307 ff, 311 ff; Heiliger Geist 265, 275 f, 296, 298, 305; Geister 62, 169, 300, 316, 321; G.beschwörung 22; Geistentfaltung 85; Geisterkampf 216; Geistesbegabung 265; G.-besitz 60; G.entwicklung 319; G.fron 195; G.geschichte 80, 133, 160, 309; G.kraft 78, 109; G.-leben 276, 299; G.mensch 52, 275; G.prozeß 218; Geistseele 291; G.taufe 132, 256 f, 300; G.-träger 270; G.welt 22, 51, 54, 80, 148, 299; G.wesen 75, 294; geistig 5, 8 f, 12, 18 ff, 46, 61, 86, 109, 118, 131, 147, 154 f, 166 f, 167, 169, 172, 183, 188, 195, 244, 247, 253, 279, 300, 304; ungeistig 102, 134.
Gekreuzigter 220.
Gemeinde 35, 89, 161, 322.
Gemeinschaft 6, 114, 116, 202, 213, 304, 308.
Genealogie 223.
Genesis 32, 77.
Genossin 136, 140.
Gerechtigkeit 75, 202, 206, 209, 212, 214, 216, 288, 311; gerecht 152, 208, 210 f, 248, 250, 286, 295; Gerechte 51, 214.
Gericht 51, 207, 217; Gerichtstag 216.
Geschichte 15, 18 f, 23, 29, 37, 44 ff, 67 f, 70 f, 97, 124, 131, 160, 180, 209, 215 f, 218, 263, 297, 311, 325; geschichtlich 4, 10, 29, 30, 38, 59, 80, 176 f, 207, 215, 285, 323.
Geschlecht 15, 36, 67, 109, 114, 120, 159, 188, 192, 197, 254; Geschlechtlichkeit 143; Geschlechtsabstinenz 196; G.differenzierung 186; G.genuß 9, 121; G.losigkeit 148; G.unterschied 117, 210; G.verkehr 186, 302, 310; geschlechtlich 63, 213, 256, 272 f; geschlechtslos 142; übergeschlechtlich 135, 147.
Geschöpf 82, 155, 168, 213, 243, 281 ff, 317; geschöpflich 58, 168.
Gesetz 41, 50, 53, 59 f, 61 f, 75, 94, 99, 121 f, 152, 161, 163, 168, 200 f, 202, 206, 208, 210 f, 213 f, 217, 219, 228, 282, 286, 290 f, 298, 311 f, 315, 324; Gesetzeserfüllung 72; Gesetzgeber 144, 209, 211; G.lehrer 48; G.mäßigkeit 22, 168; Gesetzlichkeit 11; gesetzgebend 74; gesetzlich 103.
Gespenstererscheinung 203.
Gestalt 28, 51, 61, 68, 146, 153, 166, 313, 320, 332, 334; Gestaltung 42, 158, 160, 164, 167, 176.

221, 232, 284; Gestaltlosigkeit 147; gestaltlos 224.
Gestirne 10 f, 14 f, 63, 218; Gestirngeister 37, 51, 228; G.religion 40.
Gewalt (Gewalten) 22, 37, 51, 126, 212, 218.
Gewand 61, 111, 247, 256.
Giganten 68, 125.
Glaube 8, 10, 49, 52, 79, 89, 93, 134, 158, 165, 202, 209, 212, 220, 238, 263 f, 266, 268 f, 275, 323, 325; Glaubende 219; gläubig 44; Glaubensbestand 270; Gl.grundlage 324; Gl.inhalt 264; G.lehre 316; Gl.mysterien 265; Gl.substanz 270; Gl.symbol 323; Gl.system 284; Gl.trübung 267; Gl.wahrheit 323.
Glaukias 34, 94.
Glied 46, 71, 101, 110, 152, 252.
Gnade 53, 92, 127, 166, 173, 215, 247, 268, 280 f, 288, 291, 293, 304, 308 f, 315; hlm. Gnade 283, 303, 305; Gnadenkraft 313; Gn.stand 284; Gn.wirkung 126.
Gnosis, Gnostizismus 1 ff, 35 ff, 57 ff, 261, 263, 267 f, 277 f, 281 ff, 289 ff, 300, 313, 317, 319, 322, 324 f.
Gnostiker 1, 29 f, 32 f, 34, 35, 37, 43, 45, 54, 56, 76, 80 f, 95, 105 f, 107, 112, 117, 120, 122, 125, 128, 130, 139, 166, 169, 173, 184, 186 f, 189, 193, 203, 215, 218, 245 f, 262, 267, 275, 286, 290 f, 320 f, 323; gnostisch 1, 3, 17, 31, 35, 37 f, 45, 48 ff, 53 ff, 56 ff, 62 ff, 66, 68 f, 75 f, 79 ff, 82, 84, 87, 92, 94, 96, 98 ff, 102 ff, 110 ff, 132 ff, 156 ff, 165, 176 ff, 180 ff, 194 f, 210 ff, 214 ff, 229, 238 ff, 259 ff, 271, 281, 291, 305 f, 308 f, 311, 313 f, 318, 321, 325.
Gott 2, 6, 8 f, 12 ff, 36, 39 ff, 44 ff, 47, 50 ff, 57 f, 59 f, 64 ff, 68 f, 71 f, 74, 82, 88, 92, 95 ff, 100, 102, 105 ff, 111 ff, 118 f, 121 f, 125, 139, 147, 149, 152, 154, 157, 161 f, 164, 168 f, 174 ff, 185 f, 187, 192, 197, 199 ff, 205 ff, 216 ff, 220, 222, 224, 230, 240 f, 252 ff, 265, 267, 277, 280 f, 283 ff, 286 ff, 292, 294 ff, 298, 307, 310 ff, 315, 317 f, Gottesauffassung 309; G.begriff 9, 12, 47, 58, 106, 142, 222, 271 ff, 280, 311; G.bewußtsein 292, 231; G.drama 78, 102, 252; G.ebenbildlichkeit 311; G.entäußerung 293; G.erlebnis 319; G.erkenntnis 51, 277; G.ferne 279; G.funke 82; G.gedanke 19; G.geist 160; G.genuß 311; G.innigkeit 313; G.kinder 53; G.kindschaft 281; G.lehre 58, 64, 81, 156, 187; G.liebe 218, 311, 313; G.mensch 292, 303, 305; G.name 153, 174; G.offenbarung 67, 303; G.schau 275; G.sohn 70; G.vereinigung 19, 20, 32, 311, 313, 315; G.vorstellung 74, 85, 104 f, 138, 205, 209, 224, 229; Gottwerden 197; G.wesen 31, 143, 267; Gottheit 2, 7, 9, 12 ff, 20, 21, 27, 31, 41 ff, 46, 48, 64, 78, 85, 95, 104, 116, 135, 137, 144, 159, 184 f, 188 ff, 225, 251, 272, 282, 301, 305; gottfeindlich 317; g.fremd 317; göttlich 8, 10 ff, 21, 29, 39, 43 ff, 51, 58, 62, 82, 85 f, 105, 120, 144 f, 157 f, 161 f, 168, 173, 180 f, 191, 193 ff, 200, 215, 223, 231, 242, 244, 253, 262, 276, 278, 286 f, 306, 309, 314.
Götter 6 f, 11, 17 ff, 29, 115, 190, 217; G.gestalt 7, 25; G.zeugung 195.
Göttin 7, 77, 107; Götzendienst 67.
Grab 46, 315; Grabstätte 192.
Grabe 138.
Granum (pulveris) 235.
Grätz 48.
Gregor v. Nyssa 189.

Gregor I. 298.
Grenze 98, 129; Gr.wächter 147; Gr.geist 96.
Griechenland 10; Griechen 8, 18; griechisch 6, 7, 14 ff.
Großkirche 323 f.
Grundprinzipien 54, 105, 178, 282, 320.
Grundsätze 63, 122, 222.
Grundstruktur 73, 81.
Gruppe 8, 16 f, 19, 22, 25, 187.
Gruppen 30, 35, 54 f, 104, 106, 122, 123, 133, 203.
Gunkel 111, 113.
Güte (gut) 2, 6, 10, 13 ff, 25, 28, 40, 66, 68, 70 ff, 75, 79, 82 ff, 87 f, 93, 106, 111, 119, 125, 128 f, 130 f, 152, 163, 168, 187, 189 f, 205 ff, 210 ff, 214, 216, 224 f, 236, 238, 250, 271, 278, 281, 286 f, 295, 315, 317.

Habakuk 112.
Hadesfahrt 214.
Hahn 224 f.
Häresie 4, 30, 46, 138, 322; Häretiker 32; häretisch 264, 266, 270, 321 f, 323.
Harmonie 146, 149, 224, 312.
Harmozêl 136 f.
Harnack 1 f, 12, 21, 27 f, 63, 135, 204 f, 208 f, 229, 244, 259, 266 f, 299, 321 ff.
Hartmann E. v. 147, 159, 277.
Hatch 17, 19.
Hauptmann 169.
Hebdomas 98 f, 100 ff, 110, 112, 140, 152, 155, 159, 169.
Hebräerevangelium 60.
Heidentum 23, 28, 41, 54, 69, 79, 94, 119, 131, 133 f, 177 f, 183, 195, 197, 203, 215, 243, 267, 286, 290, 320; Heiden 71, 214; heidnisch 24, 42, 54, 57, 77, 80, 111, 134, 166, 195, 259 f, 262, 294, 297, 318; heidenchristlich 76 f, 79 f.
Heiland 83, 93, 136, 146, 153 f, 166 f, 169, 295, 297.
Heil 20, 40, 72, 111, 157, 159, 233; heilsbegierig 305; Heilsgüter 305; H.kraft 50, 110; H.ökonomie 166 f, 288, 296, 303; H.ordnung 170; H.prozeß 91; H.verkündigung 321.
Heiligkeit 284, 314, 317; Heilige 14, 18 ff, 37, 39 f, 40, 62, 72, 100, 104 f, 144, 146, 151, 153, 156, 166, 168, 189, 170, 181, 217, 225.
Heinisch 270.
Heirat 121; heiraten 84, 222.
Helena 39 f, 42, 72, 82, 197.
Helios 7.
Hellenismus 22, 24 ff, 133, 302, 323, 325; hellenisch 1 f, 19; hellenistisch 4, 21, 23, 27, 29 ff, 46, 205
Henoch 67, 244.
Hera 7.
Herakleon 141 f, 143, 156 f, 174 ff, 178.
Heraklit 6.
Herberge 150.
Hergenröther-Kirsch 322 f.
Herkules 131.
Hermeneus 94.
Hermes 236; hermetisch 12, 30, 35.
Hermogenes 220 ff, 225, 271, 274, 277, 295 f.
Henotheismus 7; henotheistisch 8, 19.
Herodes 131, 198.
Heros 36; Heroen 200.
Herrschaft 14, 99, 108, 112, 236; Herrscher 60, 151 f, 233, 245, 251, 312; Herrschsucht 235.
Hibbil Ziwa 36, 38.
Hieronymus 41, 85 f, 223.
Hilarius 289.
Hilfe 33, 117, 120, 151, 165, 194, 240 f.
Hilgenfeld 38, 49, 63, 81, 105, 107 115, 142, 224, 226.

Himmel 11, 21, 34, 38, 41, 50 ff, 61, 78, 85 ff, 90, 93, 95 f, 99 f, 108, 114 ff, 121, 129, 137, 140, 156, 186, 210, 214, 219, 221, 227, 234, 244, 254 f, 273, 298, 304, 316; H.sbahn 236; H.fahrt 222, 298; H.skönigin 207; H.smutter 77; H.reich 258; H.swesen 36; H.szahl 86; himmlisch 7, 15, 34, 98, 109, 113, 114, 117 ff, 156, 166 f, 172, 185, 193, 228, 239, 245, 294 f, 309.

Hippolyt 30, 42, 57, 84, 95, 97, 102 f, 125, 130, 144 f, 197, 207 f, 211, 315.

Historie, historisch 35 f, 39, 57, 59, 62, 66, 80, 94, 134, 165, 167, 178, 180, 195, 216, 241, 260, 263, 286, 291 f, 323 f.

Hochzeit 180, 197; Hochzeitsfeier 178, 183; hochzeitlich 111.

Hölle 50, 73, 214, 216 f, 308, 316; Höllenfahrt 36 f.

Homer 18.

Homilie 57 f, 63 ff, 68 ff, 74, 79, 109, 138, 273, 277, 285, 301.

Homo 200, 233.

Hor 108.

Horoskop 225.

Hundebiß 62.

Hundegestalt 250.

Hyginus 138.

Hyliker 134, 174, 178, 283; hylisch 48, 109, 112 ff, 128, 151 f, 155, 157, 159 f, 165, 169, 174, 176, 181 f, 228, 236, 240, 242, 244, 246, 258, 273, 296; siehe auch Materie.

Hylozoismus, hylozoistisch 6, 27, 187.

Hymnus 33, 189, 194, 224.

Hypostase 47, 58, 62, 74, 137, 144, 147, 149, 165, 189, 230, 235, 254, 291, 298; hypostatisch 112, 135.

Hystera 121.

Idealismus 12, 29, 203; ideal 42, 46, 191; idealistisch 27, 43, 55; Idealbild 148, 312.

Idee 6, 13 f, 18, 24, 46, 54, 57, 116, 148, 185, 216, 323; Ideenwelt 24.

Identifikation 61, 107, 294; identifizieren 7, 10, 19, 49, 54, 57, 59, 61, 63, 69, 71, 73; Identität 17, 32, 41, 69, 135, 146, 149, 165, 195, 204, 287; identisch 36, 60, 66 f, 191; Identitätsbewußtsein 202, 291.

Indifferenz 64, 272.

Individualisierung, Individualismus 5, 6, 306; Individualität 282, 291; Individualisation 41; individualisiert 147; Individuum 6, 25, 190; individuell 5, 22, 97, 200, 310, 320; überindividuell 314.

Ineffabilis 230 ff, 234, 237, 241, 243, 248 f, 296.

Infallibilität 287.

Initianten 132.

Inkarnation 70, 111, 179, 124, 216, 245.

Inkorporation 318.

Innozenz VIII. 283.

Inspiration 83, 163.

Intellectus 24, 29, 85, 280 f; intellectus fidei 269; intellektuell 275; überintellektualistisch 46.

Intuition 261, 273; intuitiv 31, 262, 291.

Irenäus 20, 33 f, 38 ff, 44, 58 f, 74 f, 77, 81 ff, 85 ff, 88 ff, 93, 95, 102, 104 f, 107 ff, 111 ff, 117 f, 121, 125, 128, 135 ff, 144, 147, 150 ff, 153 ff, 163, 165 f, 167 ff, 189, 193, 200 ff, 211 ff, 271, 273, 277, 286, 289, 294, 302, 315, 322.

Irrlehrer 56, 67; Irrlehre 245; Irrtum 70, 170, 267 f, 324.

Isaak 66, 68, 244.

Isaias 244.

Isidor 88, 94 f.

Isis 7, 25, 40.

Ismael 66 f.
Israel 75, 128 f, 211.
Istar 37.

Jahve 7, 61, 198.
Jakob 59 ff, 68, 196; Jakobiten 279, 287.
Jaldabaoth 78, 107 ff, 115 ff, 125 ff, 155, 191, 233 f, 235, 239, 244, 250, 258, 296.
Jamblichus 12, 25.
Jao 108, 113, 153, 171, 233.
Japhet 125.
Jenseits 10 12, 15 ff 37, 52, 126, 195, 259, 275, 280, 299, 301, 311, 314 ff, 318; J.sehnsucht 11; Jenseitigkeit 104.
Jeremias 11.
Jerusalem 51, 152, 176, 266.
Jesus 2, 34, 51 ff, 56 f, 59, 60 ff, 69 ff, 75, 80, 89 ff, 92, 94, 98, 100 f, 103 112, 117 f, 120 f, 123, 126, 131 f, 146, 147, 151 ff, 157 f, 161 f, 167, 170 f, 175 f, 180 f, 183, 186, 194 f, 200 f, 205 ff, 211 ff, 219, 223, 233, 241 f, 244 f, 254 f, 257, 287, 289, 291 f, 294 ff, 299, 313, 318, 322.
Jethro 188, 197.
Jeû 236, 273, 277, 296, 300; Jeûbücher 34, 253, 291, 301, 310.
Joel 47.
Johannes 33, 59, 117, 220, 245; Joh. d. T. 67, 177, 214; johanneisch 50; Joh. XXII. 314.
Jordan 182 f, 188, 195, 197; Jordantaufe 295.
Joseph 75, 131, 198, 201, 244.
Judäa 40, 212.
Judas 33.
Judaismus 41, 76, 120 f; Judaisten 214.
Juden 18, 53, 71, 88, 123, 200, 218 f; J.gott 41, 74 f, 82 f, 90, 94, 120 f, 125 f, 212 ff; J.tum 22, 28, 39, 45 ff, 54, 57, 59 f, 63, 65, 67 ff, 75, 79, 80, 94, 119 f, 126, 131, 134, 168, 177, 183, 195, 197, 203, 286; judenchristlich 57, 63, 76 f, 79, 294; jüdisch 36, 46 f, 49, 54, 63 f, 108, 243, 266, 286.
Julius Cassianus 186.
Jünger 52, 118, 201, 213, 219, 222, 246, 255 ff.
Jungfrau 117, 124, 128, 163, 170, 218, 228, 298; Jungfrauengeburt 61, 70, 294; J.schaft 63, 312. jungfräulich 135.
Jupiter 250.
Justin 39, 61, 128, 208, 222, 271, 277, 289, 301; Justinianer 274.

Kain 66, 68, 110, 114, 119 f, 125, 159, 169, 198, 245; Kainiten 100, 105 f, 111, 120, 121.
Kaiser 7, 15, 24, 125, 286; K.kult 24; K.zeit 21, 24.
Kampf 8, 10, 38, 50, 131, 194, 213, 236, 320, 324.
Kanon 321; kanonisch 240, 320 f.
Kapharnaum 175 f.
Karpokrates 121, 199, 201 ff, 294, 310, 315; Karpokratianer 201.
Kasdalanthus 256.
Kategorie 27, 139.
Kathartik 20.
Katholiken 134, 166, 204; Katholizismus 1 ff, 205, 262 ff, 269 f, 277, 293, 304, 306 f, 317, 320, 324; katholisch 1 f, 4, 218, 260 ff, 274, 279, 284, 287, 289 f, 292, 297 ff, 302 f, 308 f, 311 ff, 314, 316 ff, 321, 323 f.
Kaulakau 93, 188.
Kenntnis 22, 29, 93, 101, 126, 172, 187, 246, 261, 302, 309.
Kerker 8, 201, 211, 218, 227.
Kessler 37.
Kind 39, 67, 152, 157, 162, 183, 223, 238, 242, 257.
Kirche 1, 3, 29, 51, 105, 121, 142, 165, 168 f, 169 f, 176, 179 ff, 183,

222, 251, 262 ff, 268 ff, 287, 289, 303 f, 309, 314, 320 f; Kirchenbildung 216, 218; K.vater 38, 206; K.lehre 289; K.lied 224; kirchlich 204 f, 207, 209, 211 ff, 221, 223 ff, 231 ff, 233 ff, 240 ff, 253, 255 ff, 266, 299, 324.
Klasse 54, 157.
Klebba 171.
Kleid 36, 152.
Knechtschaft 15, 192, 195, 197, 293; Knechtsgestalt 124.
Knittel 266.
Koch 6.
Koffmane 27.
Köhler 27, 35.
Kolarbasus 142, 174.
König 36, 58, 62, 126, 154, 157, 168, 252; Königlein 177; Königskinder 122.
Konstellation 11, 250.
Konzil von Karthago 283; von Florenz 288; vom Lateran 280, 283, 316; von Trient 280, 284, 289, 292 f, 304 ff, 311 f, 316; vom Vatikan 263, 269 f, 274, 287, 287, 311; von Vienne 275, 250.
Kore 9, 120, 214.
Körper 82, 98, 107, 126, 140, 157, 224, 250, 256, 294; K.welt 91, 149, 151; körperlich 154, 221; somatisch 65, 67, 70, 73, 101.
Kosmos 18, 91, 97, 100, 102, 110, 112, 157, 185, 261, 236; kosmisch 13, 17, 28 f, 32, 34, 44, 51, 62, 66, 70 f, 80, 82, 84 f, 90 f, 95, 99, 101, 103, 109, 116, 128, 131, 134, 149, 160, 167, 184, 192, 218, 236, 253, 263, 272, 277, 281, 284, 291, 293, 302; Kosmogonie 16, 48, 79, 239; kosmogonisch 14, 17, 38, 41 f, 47 ff, 50, 79 f, 84, 86, 103, 125, 133, 241, 285, 296; Kosmologie 10, 17, 85, 114 f, 121, 243, 245 f, 255, 282, 287, 290, 324; k.logisch 23, 26, 52, 81, 99, 119, 205, 241, 261, 272, 297, 309, 315, 323 f; überkosmologisch 81.
Köstlin 229, 232, 252 f.
Kraft 4 ff, 13 ff, 35 f, 39, 43, 45, 72, 75, 98, 101, 106, 107 ff, 112, 116, 118 f, 151, 153, 154, 170 f, 181, 191, 198, 200, 238, 288, 296, 304 f, 308; Kräfte 51, 81, 85 f, 92, 102 f, 108, 110, 193, 230, 267, 273, 313, 323.
Kranke 175; Krankheit 62; Krankenheilung 247.
Kreatur 23, 96, 102, 131, 279, 281.
Krebs E. 11, 47.
Kreis 112 f.; K.lauf 20, 74, 207, 245, 250.
Kreuz 51, 131, 145, 153, 167, 176, 186; Kreuzigung 186; Kreuzestod 91, 212, 291.
Krieg 67, 192; Kriegsfürst 211.
Kritik 19, 49, 54, 63, 261 f, 265 f, 269 f, 285 f, 289.
Kroll 12, 30.
Krüger 224.
Kult 260; Kultus, cultus 1, 6 ff, 16, 18 f, 122 ff, 200, 243; Kultsage 20; K.bild 26; K.wesen 111; kultisch 20.
Kultur 1, 4 f, 18; K.gebiet 133; kulturgeschichtlich 23.
Künste 37; Künstler 16.
Kursveränderung 245.
Küster 111.
Kybele 7.
Kypros 138.
Kyrios 7.

Lasson 32.
Laut 155.
Läuterung 96, 316.
Laxismus 63; Laxisten 310.
Leben 8, 11 f, 15, 17, 19 f, 23, 37, 45, 51, 64, 72, 80 f, 85, 87, 109 f, 122, 126 f, 177, 191, 198, 201, 211, 220, 222, 225 ff, 232, 234,

238, 244, 248, 254, 256, 288, 303 f, 306, 314, 308f, 314, 316; Lebendigmacher 153; Lebenserfahrung 261; L.gefühl 166; L.funke 82 f; L.haltung 40, 246; L.holz 127; L.lust 65; L.prozeß 53, 276; L.mühsal 11; L.nahrung 304; L.rätsel 20; L.same 249.
Leda 131.
Leere 153 f, 158.
Legislator 68, 228.
Legislatio ad servitutem, — ad libertatem 321.
Lehre 1, 2, 9, 13, 18, 34, 48, 56, 59, 64, 76, 79, 88, 104, 125, 144, 147, 149 f, 185, 187, 192, 208, 214, 245, 263, 270, 292; Lehramt 290; L.autorität 322 f; L.bildung 260, 324; L.gebäude 190; L.meinung 127, 323; L.meister 288; L.richtungen 54; L.system 2, 317; L.verkündigung 268, 324; L.vortrag 265; Lehrer 29, 34, 69, 138, 142.
Leib 8 f, 15, 19, 36, 39, 42, 44, 46, 49, 61, 65, 68, 73, 110, 118, 121, 131, 152, 163 ff, 173, 181, 185, 186, 192, 198, 201 f, 211, 213 f, 218, 222, 227 f, 234, 236 f, 242, 250, 278, 280, 283, 305, 307, 315 ff, Leiblichkeit 117, 175 f, 180, 219, 295, 301; leiblich 154, 279, 284, 294.
Leiden 11, 20, 45, 62, 70, 90, 92, 101, 129, 130, 146 f, 149, 153, 154, 157, 159 f, 167, 191, 228, 242, 289, 298, 292, 306, 313.
Leidenschaft 72, 168, 218.
Lethetrank 250.
Leviathan 113.
Levitici 106, 122.
Libertinismus 28, 78, 84, 121 f, 201 f, 314; Libertinisten 33, 92, 310; libertinistisch 53, 310, 313.
Licht 4, 10, 28, 34, 37 f, 50, 66, 73, 80, 82, 86 ff, 93, 100, 103, 105 f, 112, 115 ff, 124 ff, 129, 135 f, 140, 145, 153, 173, 177, 185 f, 208, 211, 213, 222 ff, 228, 232 f, 236 f, 239, 244, 251, 253, 271, 273 f, 290, 296, 315; L.erscheinung 82; L.fall 82; L.fülle 107; L.funke 82 ff, 118; L.gewand 34; L.hauch 107; L.himmel 26; L.jahr 252; L.jungfrau 233, 249; L.kraft 90, 107, 233, 236, 241, 245, 248; L.könig 36; L.mutter 114; L.mysterien 249 f; L.natur 73; L.prinzip 116; L.quell 235, 315; L.räume 246; L.region 235; L.reich 36, 86, 112, 229, 233, 241, 243, 246 ff, 249, 251 f; L.schatz 232 f, 236, 244, 254, 256 f; L.seele 118, 299, 315; L.sphäre 233; L.strahlen 185 f; L.tau 108, 110 f, 117; L.teil 91; L.welt 22, 77, 238, 244, 249; L.wesen 64, 229 f; lumen 232; lumen gloriae 293.
Lichtenhahn 33.
Liebe 23, 72, 92, 161 f, 166, 202, 205 ff, 212 f, 216 f, 236, 275, 280, 287 ff, 323; Liebeskraft 312; L.trank 203; L.vereinigung 313.
Lipsius 27, 33, 46 f, 82, 105, 226.
Literatur 41, 49, 137, 261, 321; literarisch 63.
Liturgie 122, 223; liturgisch 63, 301.
Logik 133, 299.
Logos 47, 52, 150, 157, 160, 295; logisch 79, 85, 137, 149, 209, 272, 276.
Loofs 5, 8, 46.
Los 82, 194, 226, 250, 317 f.
Löwe 10, 26; Löwengestalt 234; L.gesicht 258; L.kopf 36; löwenköpfig 78, 239.
Lüge 68 f, 73, 108, 206; Lügenbuch 209, 299; L.prophet 70; L.prophetie 68.
Lukanus 208, 212.
Lukas 171, 201, 214.
Luna 39 ff.

Maasch-Bereschit 48.
Macht, Mächte 5, 11, 24, 29, 32 f, 37, 39 ff, 52, 58, 70, 75, 83, 86, 95, 99 ff, 105 ff, 112 ff, 126 f, 137, 147, 153, 159, 166, 172 f, 182, 192, 200, 203, 211, 219, 221 f, 227, 231 f, 235, 264, 274, 300, 302; mächtig 97.
Mädchen 115.
Magie 21 f, 29, 34, 38, 40, 48, 68, 76, 235, 243, 245, 291, 300, 302; magisch 7, 37, 62, 93, 203, 303 ff, 309.
Makrokosmos 22.
Maleakh 61.
Maler 148, 193, 202.
Mänadentänze 19.
Mandâ d'Hajê 36 ff; Mandäer 37 f, 76, 297; Mandäismus 35 f, 77; mandäisch 38.
Mandelfrucht 88.
Mangel 25, 144.
Manes, Mani 38, 85, 87; Manichäer 38; Manichäismus 38, 196, 208, 218, 253, 274.
Manie 20.
Mann 64, 141, 258, 309; männlich 65 f, 69, 86, 128 f, 135, 139, 141, 143, 146, 148, 159, 278; Mannweib 107; mannweiblich, androgyn 36, 72, 77, 140, 143, 147, 185, 189, 192, 196; übermännlich 140.
Marc Aurel 9.
Marcion 204 f, 207 ff, 211 f, 214 ff, 226, 228, 250, 271, 277 f, 282, 285 ff, 291, 295, 296 f, 301 f, 310, 315, 321, 323 f; Marcioniten 29, 278, 295, 300 f; marcionitisch 222; Marcionismus 260; Marcionschule 310.
Marduk 37.
Maria 33, 75, 100, 123, 131, 135, 163 f, 166, 170, 186, 188, 194, 200, 228, 234, 242, 294 ff; Mirjam 197.
Maria Magdalena 245.
Mariamne 196.
Marinus 227 f.
Markus 138, 140 f, 155 f, 169 ff, 174, 178, 193, 208, 212, 291, 295, 301 f. Markosier 300, 310.
Marsanes 33.
Martiades 33.
Martyres 75; Martyrium 213.
Materie 9 ff, 20, 28, 32 f, 38 f, 41, 44, 46, 65, 72 f, 77 ff, 84, 86, 88, 90, 93, 97, 103, 107 f, 116, 146, 153 ff, 169, 186, 191, 194, 199, 208, 210, 212, 217, 221 f, 224, 226 ff, 238, 245, 251, 271, 277, 279, 280, 282, 285, 294, 296, 307, 310, 312, 315, 317 f; Materialisierung 160; Materialismus 6; materialistisch 44; Materialprinzip 193, 204; materiell 9, 13, 20, 46, 92, 155, 166, 196 f, 221, 260, 270, 304, 306, 310; choisch 132, 159, 176, 188, 194.
Matthäus 245; Matthäusevangelium 75.
Matthias 34, 94 f.
Mead-Ulrich 229, 232.
Megethius 208, 212.
Melchisedech 233, 236.
Menander 38, 44 f, 210; menandrisch 81.
Mendacium 212.
Mensch 5, 10 f, 13, 16, 18, 20 ff, 24, 31, 34 ff, 40, 46, 50 ff, 66 ff, 71, 82 f, 88 f, 92 f, 100, 103, 105, 107 ff, 114 f, 117 ff, 124 ff, 128 ff, 135, 137, 141, 149, 152, 156 ff, 161 ff, 166, 169 f, 175, 179 f, 186 ff, 192 ff, 197, 201 f, 207, 210 ff 216, 221, 223, 227 f, 233, 236, 238, 246, 248 f, 256, 265, 277 f, 280, 283, 287, 290, 293, 296 ff, 305 ff, 311 f, 315, 317, 324; Menschengeist 195; M.geschichte 71, 79, 114, 151, 178, 239; M.klasse 48, 119, 174; M.liebe 72, 313; M.mörder 193; M.natur

298; M.paar 109; M.reich 123; M.religion 23; M.seele 14, 89, 97, 236, 245, 251; M.sohn 143, 166; M.welt 241, 297; Menschheit 70, 112, 160, 182, 194, 243, 284; M.heitsschicksal 239; M.werdung 70, 90, 162, 179, 183, 216, 240, 289, 299; menschlich 24, 75, 124, 170, 234, 262 f, 284, 293, 324.
Menstruation 258.
Messias 37, 211 ff, 295
Metamorphose 191.
Metaphysik 25, 64, 119; metaphysisch 9, 10, 27, 31, 36, 48, 63, 74, 79, 84, 88, 89, 134, 148, 160, 174, 183, 199, 218, 227, 274, 278 ff, 282, 284, 299, 302, 306, 317.
Metatron 47.
Metempsychose 201, 251.
Methistorie 18.
Methode 18 f, 45, 259 f, 262, 270.
Meyenberg 289.
Michael 110, 112 f, 248; Michael de Bay 311.
Mikrokosmos 11, 22, 64, 67, 181, 186, 192.
Militares 106,122.
Mischnalehrer 48; mischnaitisch 48.
Mischung 69, 77, 100, 102 f, 113, 115 f, 119 f, 125, 132, 138, 154, 172, 178, 232, 251, 273, 277, 285.
Mißbildung 150.
Mithras 7, 10, 25 f; M.mysterien 15; M.kult 25.
Mitte 96, 110, 112, 125, 152, 157, 181, 183, 233 f, 241 f, 252, 256.
Mittelort 315; Mittelpunkt 318; Mittelreich 188; Mittelwesen 13, 15, 103, 207, 308.
Mittler 13, 25.
Mitwirkung 308.
Möhler 8, 54.
Mond 26, 40, 66, 77, 98, 156, 194, 226; M.gott 7; M.phasen 128; M.umlauf 39, 140.
Monismus 6, 9, 12, 20 f, 74; monistisch 14, 64, 174, 187, 199, 252, 272, 277, 282, 317.
Monotheismus 6, 229; Monotheisten 58; monotheistisch 6, 8, 36.
Moral 11, 26, 117, 165, 309, 311 ff; moralisch 92, 120, 219, 266, 279, 284, 306.
Mord 250.
Morgenland 138; morgenländisch (anatolisch) 164, 181, 224, 295.
Moses 38, 59, 61, 67 ff, 86, 99, 103, 112, 117, 120, 125, 131, 188, 198, 209, 228, 244; mosaisch 47, 168, 266; vormosaisch 103; Mosaismus 58, 69, 79.
Mutter 72, 77 f, 104, 108, 115, 117, 120 f, 123, 135 f, 143, 151, 154 ff, 168, 170 ff, 183, 189, 225 f, 235; Mutterschaft 162; mütterlich 128 ff.
Myste 19 ff, 217.
Mysterium, Mysterien 216, 18 ff, 34, 46, 48, 50, 78, 111, 126, 132, 148, 169, 195 f, 203, 230 ff, 237 ff, 241 ff, 246 ff, 251 f, 256 ff, 287, 299 ff, 306; M.gottheit 20, 137; Mystik 32; mysteriös 171, 178; mystizistisch 12, 17; mystisch 21, 30, 46, 48, 182 f, 230, 261, 267 f, 276, 305, 307.
Mythus, Mythen 7, 12, 18 f, 29, 32, 37, 42, 80 f, 131, 133 f, 195 f, 273, 286; mythisch 28, 32, 79, 125, 303; Mythologie 25; mythologisch 17, 22, 26, 44, 85, 133 f, 285.

Naassener 30, 31, 42, 111, 187, 189 ff, 194 ff, 218, 273, 277, 295 ff, 301, 310, 315.
Nachasch 187.
Nachbilder 158.
Nachkommen 67 f.
Nachlaß 171, 307 f.
Nacht 26, 66, 202.

Namen 22, 30, 34, 39, 41 f, 57, 59, 62, 68, 70, 86, 93, 107 f, 113, 121, 125, 135, 140, 142 f, 147, 149, 156, 178, 181, 183, 190, 245 f, 254 ff, 285, 296, 300; namenlos 12.
Naphtha 100.
Nativitas 212.
Natur 20, 22 ff, 27 ff, 46, 51, 68, 102, 117, 129, 131, 161, 144, 186, 188, 196, 198, 201, 215, 221, 237, 240, 276, 296, 298, 315; Natura 202, 224; Naturalismus 23, 25, 50, 76, 199, 224, 253, 271, 272 f, 277, 302, 316; naturalistisch 3 ff, 35 f, 38 ff, 55, 57, 74, 77, 85, 104, 127, 133, 149, 160, 196, 203, 220, 222, 258 ff, 272 ff, 318; naturhaft 7, 24, 149, 204, 205, 305, 309; natürlich 18, 20, 23, 70, 97, 100, 132 f, 218, 261, 264, 274, 276 f, 289, 306, 311, 317, 319; übernatürlich 62; widernatürlich 196, 262; Naturbetrachtung 263; N.entwicklung 280; N.geschehen 133; N.geschichte 44; N.gesetz 70, 98; N.gesetzlichkeit 293; N.götter 44; N.kraft 18, 88, 303 f; N.leben 26, 111; N.macht 203; N.mechanismus 277; N.mystik 14; N.mythus 44; N.notwendigkeit 283; N.phantasie 276; N.prozeß 3, 15, 41, 44, 84, 184, 187, 272, 291, 305; N.religion 29, 39, 319; N.sünde 308; N.zeugung 276; N.zwang 281.
Nazareth 131.
Nave 112.
Neander 63, 81, 226.
Negation 12, 25, 44, 77, 144, 160, 169, 185, 187, 191, 272, 278, 282, 307.
Neuplatoniker 25; Neuplatonismus 12, 18, 21 ff, 24 ff; neuplatonisch 16, 43 ff.
Neupythagoreer 9, 12 f.
Neuschöpfung 304.
Nikolaus 116, 122; Nikolaiten 56, 94, 106, 115, 124.
Nikotheus 33.
Nimrod 198.
Noah 66 f, 111; Noe 68.
Noria 64, 115, 124; Noreah 110.
Norm 194, 270, 289, 321.
Notwendigkeit 70, 198, 317.
Numenius 49.

Offenbarer 38.
Offenbarung 3, 7, 13, 16 ff, 29 ff, 34, 38, 40, 47, 57, 59 f, 67, 71, 73 ff, 83, 94, 99, 100, 117, 120, 124, 130 f, 139, 141, 146, 160, 164, 167 f, 177, 179, 182 f, 194 f, 211, 215, 220, 228, 243 ff, 254 f, 262 f, 263 ff, 269, 275 f, 281, 284, 287, 289 ff, 299, 322, 325, 304; Offenbarungsbuch 59, 261; O.gott 211; O.literatur 270, 321; O.philosophie 46; O.prinzip 214, 286; O.religion 2, 35, 45, 258; O.stufen, O.urkunde 320; Privatoffenbarung 29.
Ogdoas 78, 85, 98, 114, 136 f, 139 ff, 146 f, 150, 152, 155 f, 159, 183, 225 f.
Ohnmacht 82, 137.
Okzident 204.
Olivenzweige 256.
Öl 62, 172; Ölsalbung 300 f, 306; Öltaufe 196; Ölung 304, 306 ff. Ölweihe 217.
Olymp 10.
Omphale 131.
Onoel 113.
Opfer 49, 60, 69, 110, 256, 266, 286, 313; O.handlung 246; O.mahlzeit 166; O.wesen 49.
Ophiomorphos 126.
Ophiten 30, 33, 58, 104, 111, 118, 120, 125, 134 ff, 151, 184, 189, 273, 277, 286, 297, 294 f, 309 f, 316; Ophitismus 187; ophitisch 48, 82,

126, 137, 192, 224; Ophitengruppe 105.
Opposition 111.
Oraiael 136.
Oräus 113, 127.
Ordnung 51, 66, 144, 149, 220, 233, 312.
Orgien 108, 123, 176.
Orient, orientalisch 4, 6, 10 f, 16, 19, 22, 27, 30, 46, 80, 84 f.
Origenes 38 f, 61, 87, 91, 105, 112 f, 126, 157, 175, 177 f, 189, 204, 206, 218, 266 ff, 301.
Orkus 235, 250.
Ormuzd 25, 86.
Orphismus, orphisch 8, 19, 46, 49 f, 137, 148.
Osiris 7, 20, 25, 40, 191.

Pachor 94.
Pädagogik 313.
Päderastie 130.
Paganisierung 27.
Palästina 47 f; palästinensisch 47.
Palingenesie 233, 249 f.
Pan 7.
Pantheismus 27, 44; Pantheist 95; pantheistisch 64, 80, 103, 133, 204, 272, 277, 317.
Parabel 52; parabolisch 182.
Paradies 109 f, 112, 125, 128; Paradiesesströme 125, 128 f.
Paraklet 41.
Paraphrasis 125.
Parmenides 6.
Parsismus 84, 86; Persien, persisch 7, 10, 21, 36, 85; Perser 24.
Patriarch 61, 66.
Paulus 34, 52, 59, 75, 91, 138, 147, 173, 201 ff, 214 f, 223, 264 ff, 289, 312, 321; P.briefe 244, 268, 321; paulinisch 50.
Peraten 42, 106, 187, 190 f, 193, 197, 199, 273, 277, 295 ff, 315.
Person, Persönlichkeit 13, 45, 80, 134, 205, 241, 276, 297 f, 313; persönlich 5 f, 10, 16, 23, 26, 73, 93, 274, 293, 298, 306, 314, 316 ff, 321, 323; Personifikation 7, 77 f, 148; personifiziert 13, 47, 67, 114, 160.
Pentateuch 68.
Pessimismus 8, 10, 29, 40.
Petrus 33 f, 68, 94, 173, 201, 214.
Pflanzenreich 91, 123.
Phänomenologie, phänomenologisch 32, 74, 79, 106, 133, 137, 278.
Phantasie 14, 49, 149, 239, 271, 286, 315; Phantasma 90, 212; Phantastik 167; phantastisch 31, 249, 261.
Pharao 68.
Pharisäer 49.
Phibioniten 106, 115, 122 f.
Philastrius 38, 75 f, 82, 85, 88, 90, 92, 94, 106, 115, 120, 124, 138, 171, 174, 184, 200, 203, 205, 209 f, 212, 218.
Philippus 33, 245; Philipperevangelium 123.
Philistini 68.
Philo 1, 12 f, 18, 21, 28, 37, 46 f, 81, 266, 270.
Philosophie 6, 11, 15, 18 f, 22, 25, 27 ff, 48, 57, 133, 260, 263, 267, 276, 282, 286, 294, 302; philosophisch 5 f, 8, 11, 16, 18, 32, 37, 41, 44, 55, 78 ff, 133 f, 187, 203, 207, 261, 277, 311.
Philosophumena 30 f, 33 f, 42 f, 57 f, 61 ff, 74, 77, 96, 98, 100 ff, 106, 116, 124, 129, 140 ff, 148, 150 f, 155, 162 f, 181, 184 f, 188 ff, 194 ff, 199 f, 206, 209, 212, 219 f, 222, 271.
Philumene 33.
Physik 26; physikalisch 18, 41, 54, 70, 80, 85, 272, 282; physisch 5, 10, 14, 28, 32, 36, 90, 113, 116, 129, 147, 161, 237, 283 f, 287, 294, 302 ff.
Pilatus 167, 200.

Pistis Sophia 1, 34, 71, 229, 234 f, 238, 240, 242 f, 249, 258, 262, 273, 277 f, 291, 295 ff, 300 ff, 306 f, 310, 315 f.
Pius V. 283; Pius IX. 279; Pius XI. 275.
Planeten 10 f, 14 f, 26, 41, 78, 82, 98, 155, 194, 226, 277; Pl.archonten 22; Pl.fürst 126; Pl.grundlage 108; Pl.tore 15; Pl.welt 26, 88, 123, 172; planetarisch 112 f, 126.
Plato 8 f, 12 f, 14, 16, 19 f, 79, 134, 149, 162, 185, 193, 203; Platoniker 46; platonisch 18, 46, 148, 154, 159, 199, 267.
Pleroma 51, 105, 196; pleromatisch 148, 156, 164, 177, 295; außerpleromatisch 137, 149.
Plotin 12, 14, 21 ff.
Plutarch 25, 40, 140.
Pluto 7.
Pneumatiker 52, 70, 73, 89, 124, 134, 166 f, 169, 174 f, 177 ff, 182 f, 266, 280, 292, 315; pneumatisch 11, 53, 67, 96, 112, 125, 150 f, 155, 157 ff, 164 f, 176, 178 ff, 192, 197, 224, 227, 273, 295, 308; pneumalos 35; unpneumatisch 97.
Pohle 61, 271, 275, 276, 281, 283, 290, 298, 307 f, 316.
Poimandres 38, 196.
Porphyrius 25.
Poseidonius 9, 46.
Potenz 28, 70, 80, 82, 84 f, 116, 119, 160, 188, 190, 196, 203, 238, 278; potentiell 43, 184.
Potitos 208.
Prepon 208.
Preuschen 6, 17, 19, 196, 228, 253.
Priapus 131.
Prinzip, Prinzipien 6 f, 9, 12, 22 ff, 46, 48, 52, 62, 67 f, 70, 71, 75, 77, 79, 82 f, 87, 89, 94, 93, 101, 106 ff, 116 ff, 121, 124 f, 129, 139, 144 f, 155, 159, 176, 179, 190, 192, 206 ff, 210 ff, 221, 224 ff, 230 f, 234, 236, 238, 258, 277 ff, 284, 289, 296 ff, 315, 317.
Priscillian 274; Priscillianisten 95.
Probleme 24, 27, 220, 261.
Prodikus 306; Prodikianer 121.
Proklus 12, 25.
Propheten 39 f, 59, 61, 66 ff, 83, 94, 99, 112, 117, 124, 131, 152, 163, 168, 179, 183, 205 f, 209, 213, 219, 243, 285 f; Pr.gabe 302, 322; Prophetie 177; Prophezeiung 168; prophetisch 57, 257.
Prostitution 77.
Protoplasten 67, 71.
Prozeß 7, 14, 16, 32, 44, 62, 64, 71, 86, 94, 102 f, 133 f, 140, 156 f, 165, 177, 197, 240 f, 285, 297, 318, 323.
Psalm 222, 239; Psalmengesang 67.
Psephen 34, 251, 255.
Psyche 263; Psychiker 52, 134, 167 f, 174, 177 ff, 182, 283, 315; psychisch 100 f, 111 f, 125, 128, 151 f, 154 f. 157, 159 f, 163, 165, 169, 176, 181 ff, 188, 191 f, 194, 196, 197, 227, 261 f, 273, 278 f, 295 f, 302; Psychologie 65, 133; psychologisch 147, 149, 160, 263, 272; psychophysisch 184.
Ptahil 36.
Ptolemäus 138, 141, 145, 150, 153, 155, 159, 175, 168, 174, 180; Ptolemäer 7, 169.
Pythagoreer 105, 138, 200; pythagoreisch 14, 46, 49, 141, 154.

Rabbiner 47.
Raphael 113.
Raum 99, 250, 257; raumzeitlich
Realität 261, 294; real 42, 90, 180.
Rechtfertigung 17, 283, 289.
Region 229, 232, 235, 252.
Regnum luminis 248.
Reich 31, 34, 36, 50, 68, 92 f, 98, 106, 110, 112, 118, 125 f, 129, 152, 191 ff, 194, 197, 213 f, 216,

226, 229 f, 244, 252, 255, 257, 263, 293.
Reinheit 8, 120, 148, 268, 323; Reinigung 73, 267, 300, 306; Reinigungsprozeß 92; Reinigungszustand 316.
Reinkarnation 244, 250.
Reitzenstein 19, 21, 30, 38.
Religion 1 f, 6, 10 f, 37 f, 41, 46 f, 49, 54 f, 57, 60 f, 69, 71, 75, 79 f, 131, 140, 213, 217 f, 260, 262, 267, 271, 282, 302, 313, 321 f; Religionsbegriff 205; R.form 217, 319; R.geschichte 55, 57, 94, 103, 133, 172, 276; religionsgeschichtlich 1, 4, 6, 12, 50, 68, 80, 99, 103, 119, 183; R.philosophie 46, 139, 147, 204, 149; R.problem 23; R.system 203, 260; R.verkündigung 204; R.vorstellung 323;
Religiosität 19, 134; religiös 3 f, 6, 8 f, 11, 13, 17 ff, 49, 60, 62, 79, 189, 207, 214, 220, 223, 253, 263, 286.
Réville 5 f, 10, 16 ff, 22, 24 ff.
Revolution 236.
Rhode 8, 19.
Rhodon 205, 208.
Richter 51; Richterin 233, 249.
Ritus 256; rituell 34, 49, 302, 304; Ritualgebet 289.
Rom 7, 138; römisch 3, 4 f, 16 ff, 322.
Römerbrief 202.
Ruach 57 ff, 105, 149, 151, 164.
Rucho d' Kudscho 225.
Rückfall 248.
Rückkehr 28, 41, 64, 80, 160, 178, 183, 202, 204, 228, 239, 285, 297, 301.
Rückwärtsbewegung 185.
Ruhâ 36.

Sabaoth 7, 78, 108, 113 f, 121, 122 f, 233, 236, 240, 242, 258.
Sabazios 6 f, 20.
Sakrament 2, 29, 72, 78, 122, 126, 160, 178, 243, 245, 247, 256, 299 ff, 303 ff, 313; Sakramentenempfang 171; S.lehre 62, 302; sakramentalisch 217.
Salbe, Salbung 172, 233, 257; Stirnsalbe 37; Ölsalbung 300 ff.
Salz 62, 72, 301.
Samael 110, 112.
Samaria 38, 40; samaritanisch 35, 38; Samaritanismus 41; Samariterin 158.
Same 53, 95, 115, 129, 150, 158, 166 ff, 173, 179 ff, 223, 258, 289.
Sampsäer 57, 59.
Satan 50, 174; Satanas 83.
Satornil 81, 84 f, 87, 95, 104, 271, 273, 277, 286, 310, 315.
Satrape 129.
Saturn 10.
Saulasau 188.
Schäfer 265, 289; Schäfer-Meinertz 321.
Schanz 289.
Scheeben 269, 271.
Scheidung 2, 38, 55, 78, 80, 84, 100 ff, 124, 216, 315; Scheidungsprozeß 124.
Scheinleib 295.
Scheinmensch 56.
Schell 271, 276, 284, 290, 293, 298, 307.
Schelling 64.
Schemen 318.
Schicksal 179, 316 f.
Schlange 21, 26, 62, 104, 109 ff, 113, 114, 117, 120 f, 125, 127 f, 189, 191, 193, 197, 251; schlangenartig 112; Schlangendämon 110; Schl.form 125; Schl.geist 110; Schl.gestalt 108, 124, 234; Schl.kult 199; Schl.jungfrau 130; Schl.leib 36; Schl.teil 129.
Schlechtigkeit 111, 176, 279, 294, 296; schlecht 14.
Schmidt, C. 135, 229, 232, 253 f, 299.

Schmitt 30, 128, 222.
Scholastiker 269.
Schönheit 96 ff, 102, 104, 109, 190.
Schöpfer 23, 44, 85, 109, 111, 115, 120, 128, 150 f, 154, 157, 177, 191, 206, 215, 235; Sch.gott 216; Sch.werk 291; Schöpfung 37, 41, 98 ff, 108, 129, 135, 146, 149, 159, 178, 212, 227, 233, 235, 275; Schöpfungsgedanken 318; Sch.-geschichte 47; schöpferisch 4, 31.
Schrift, Schriften 59, 63, 69, 124 f, 156, 167 f, 205, 214, 219, 222, 224, 321 f; Schriftgelehrte 47; Schr.enkreis 50; Schr.steller 211, 285; Schr.studium 50; Schrift (Heilige) 12, 18, 29 f, 56, 223, 264, 268, 287, 289, 316, 321.
Schuld 24, 33, 249, 283, 292, 299, 304, 306; Sch.bewußtsein 10.
Schule 8, 14, 88, 138, 141, 144 f, 153, 159, 164, 171, 184, 204, 208, 216, 277, 285, 289, 295 ff, 310. Schulhäupter 35, 145; Schüler 29.
Schürer 46, 49.
Schwartze-Petermann 34.
Schweigen 42, 99, 139.
Schwein 123, 258.
Schwester 57, 59, 117.
Schwurzeugen 62.
Scientia 224 f; scientia fidei 269.
Scythianus 87.
Sdralek 5 f, 16.
Seele 8 ff, 14 ff, 19 f, 22, 25 ff, 36, 42, 45, 49, 73, 78, 91 f, 110, 123, 126 f, 131, 152, 155, 158, 161 f, 165, 169, 171, 182 f, 185 f, 192, 195, 199 ff, 210 ff, 214, 218, 224, 227 f, 233, 237, 242, 250 ff, 257, 262, 280, 283, 287, 300 f, 303, 310, 312, 316, 318; Seelenaufstieg 195; S.bildung 241; S.heil 5, 290, 304; S.kräfte 264; S.leben 277; S.lehre 49, 224; S.nahrung 306; S.produkte 245; S.reise 126, 318; S.stimmung 253; S.verfassung 108, 239; S.wanderung 8, 20, 44, 61, 91, 93, 123, 186, 202, 216, 315 f; S.zustand 137, 307; seelisch 35, 118, 159 f, 166 f, 171, 230.
Sehnsucht 9, 22 f, 27 f, 45, 107, 145, 153, 158, 160, 234, 238 f, 314.
Sein (das) 42, 44, 58, 72, 77, 99, 102, 125, 139, 146, 190, 200, 229, 231, 258 f, 271, 281.
Sekte 30, 59, 105, 121, 135, 208, 301 f, 310.
Sekundus 145.
Selbstbehauptung 79.
Selbstschändung 222.
Selbstbewußtsein 32, 127, 135, 200, 231, 285, 292; selbstbewußt 6, 43, 274.
Selbstentäußerung 279.
Selbsterlösung 288.
Selbstoffenbarung 222.
Selbstvergottung 22.
Selbstvergötterer 39, 244.
Seligkeit 89, 213 f, 223, 252.
Sephora 188, 196.
Serapis 7.
Seth 110, 120, 125, 159; Sethiten 105 f, 111, 114, 116, 119, 124 f, 130, 199, 273 f, 278, 294, 297, 301.
Severianer 105, 113, 121, 229, 253.
Sidera, siderisch 7, 14, 78, 218, 250.
Sieben (die) 37, 78, 227; Siebenzahl 108, 112, 304.
Siegel 255, 257; Siegelung 126.
Silbe 156.
Simon von Cyrene 91.
Simon Magus 35, 38 ff, 56, 58, 68, 76 f, 83, 95, 104, 107, 139, 150, 197, 203, 297; simonianisch 45, 81 ff.
Sinnbild 127.
Sinne 37 f, 46, 54, 70, 183, 312; Sinnesänderung 154; Sinnengenuß; S.strafe 310; S.welt 9,

13, 80, 181; sinnlich 35, 46, 61, 80, 97, 103, 126, 132, 161, 172, 238, 244, 287, 300; übersinnlich 223; Sinnlichkeit 69, 109.
Sintflut 114.
Sirach 48.
Sitte 1; Sittenernst 231; S.lehren 3; S.losigkeit 23; sittlich 5 f, 18, 17 f, 114, 196, 222 f, 263, 289, 304 f, 308 f, 314, 316.
Skeptizismus 6, 8, 23.
Sklaven 197, 202.
Sodomiten 120, 214.
Sohnschaft 96, 98 ff.
Solutio 65, 251.
Sonne 14 f, 26, 66, 73, 98, 156, 222, 226; Sonnenbahn, S.gott 7, 26; S.licht 202.
Sophia Achamoth 71, 77 f, 107, 112, 114 f, 115, 117 ff, 125, 137, 147 ff, 155 ff, 179 ff, 196, 225, 232, 234 f, 238 ff, 294 ff, 299.
Sophia Prunikos 128.
Sophisten 5 f, 6. 8, 18.
Soteriologie 165; soteriologisch 19, 52, 125, 296, 324.
Speise 37, 51, 56 f, 72, 176, 202, 211, 217 f, 223, 238, 246, 303, 306; Speisegesetz 266.
Spekulation 20, 32, 45 ff, 133, 220, 268, 271, 323 f; spekulativ 204, 207.
Sphäre 3, 12, 14, 78, 100 f, 126, 191, 234, 246, 250, 316.
Spinoza, spinozistisch 64.
Spiritus 211; Spiritus sanctus 225 f. Spiritualisierung 165; spiritualistisch 21, 32, 77; spirituell 228.
Sprache 161, 171.
Stammbaum 56, 119.
Stammeltern 110, 283.
Steffes 139, 147, 277.
Sterben 14, 19, 62, 70, 119; Sterbende 172; sterblich 152.
Sterne 10, 182, 245, 295; Sternbann 102; St.bilder 22, 26, 140; St.deuterei 243; St.fatalismus 278; St.ensphäre 21, 234; St.enwelt 28, 194, 315.
Stifter 35, 57, 69, 138.
Stoa 5 f, 8 f, 12, 14, 25; Stoici 220; Stoiker 46; stoisch 9, 11, 18, 44, 46, 64, 84, 267.
Strafen 224, 230, 236, 240, 247 f, 307 f; Strafgeister 250; Str.-nachlaß, Str.raum 251; Str.-zustand 316.
Subjekt, subjektiv 49, 134, 215, 228, 230, 261, 263, 269, 274, 287, 290, 304, 319 f; Subjektivismus 262, 268, 270.
Sublimierung 241, 271; sublimiert 47, 104.
Substanz, Substanzialität 141, 145, 147 f, 151 f, 154 f, 157, 181, 190, 218, 226 f, 237, 276 f; substantia, substantiell 90, 192, 224, 280, 282, 305.
Sühne 307; S.mittel 248; Sühnungsbad 182, 291; Sühnungsmittel 307.
Sünde 45, 51 ff, 63, 70, 72, 81, 91, 99, 100, 109 f, 118 f, 160, 171, 175, 177, 202 f, 211, 214, 217, 227, 231, 238, 245, 247 ff, 253 ff, 281, 284, 290, 298, 301, 306, 318; Sünder 246, 292; Sünderin 249; Sündenfall 119, 137, 144, 229, 272, 284, 312; S.gefühl 54; S.losigkeit 90, 294; S.tilgung 176, 308; S.vergebung 62, 247, 257, 301, 306, 308; sündenvergebend 231; Sündhaftigkeit 237, 288; sündhaft 121, 240, 258; sündig 117, 194; sündlos 68.
Suriel 113.
Symbol 17 ff, 22, 32 ff, 39, 46, 93, 97, 110 f, 128, 134, 142, 183, 189, 215, 222, 241, 271, 274 f, 285 f, 291, 297 ff; Symbolik 156, 159, 168; symbolisch 20, 168, 176 ff, 193, 195, 304 ff.

Syneros 203.
Synkrasis 102.
Synkretismus 4, 28, 30, 35, 59, 76, 205, 217, 253, 324; synkretistisch 27, 29, 35, 38, 45, 49 f, 54, 57, 79, 149, 259, 261, 303, 321, 323.
Synode von Konstantinopel 298.
Synthese 64; synthetisch 161, 323.
Syrien 7, 80, 81, 138; syrisch 7, 16, 77, 224; syrophönizisch 38.
System 1 f, 27 f, 35 ff, 41 f, 44 ff, 54 ff, 71, 73, 77, 81, 83, 87, 95, 97, 105, 127, 133, 189, 191, 198, 203, 233, 239, 251 ff, 258 f, 270 f, 277, 282, 290 f, 296, 302, 311, 315, 317, 319.
Syzygien 42, 64, 66 ff, 72, 77, 136, 139, 144, 147 f, 158, 163, 166, 184 f, 225, 273, 302, 309, 315; Syzygienordnung 70 f, 135; syzygienhaft 135, 137; syzygienweise 140.

Tales 190.
Tanit 7.
Taricheas 258.
Tartaros 113.
Tatian 223 f, 271, 273, 286, 310.
Taufe 37, 40, 44, 52, 58, 61 ff, 72, 75, 89 f, 118, 121, 124, 166 f, 170 ff, 181 ff, 186, 217, 233, 247 f, 257, 283, 294 ff, 300 f, 304 ff, 312 f; Täufer 39.
Taufriten 21, 171.
Taurobolien 21.
Tempel 10, 49, 131, 167, 176 f, 190, 266.
Tertullian 32, 39 f, 44, 58, 60, 81, 90, 138, 201, 205 ff, 209 ff, 216, 218, 220 ff, 289, 296, 301, 322.
Testament: Altes Testament 1, 29, 33, 45 f, 49 f, 52 f, 59, 68 f, 74, 75, 78, 83, 103, 108, 114, 119 f, 123 f, 134, 163, 168, 184 f, 197, 205 f, 209 f, 214 f, 222 f, 228, 244, 263, 270, 285, 287 ff, 313, 321 f; a.t.lich 39, 53, 127, 213, 265; Neues Testament 29, 33, 45, 50, 52 ff, 59, 61, 123 f, 134, 167 f, 205, 211, 215, 219, 223, 244, 263, 265, 270, 285 f, 287 ff, 321 f; n.t.lich 75.
Tetras 105, 112, 115, 136, 139, 141 ff, 145, 147, 156, 170, 193, 225 f, 295; Tetraktys 14.
Teufel 51, 53, 58 f, 65 f. 70 ff, 82 ff, 105 f, 111, 113 f, 116, 119 ff, 151f, 155, 157 f, 160, 163, 166, 174, 182, 200, 207, 210, 219, 221, 223, 225 ff, 273, 285, 294, 300.
Thautabaoth 113.
Theodas 34, 138.
Theodoret 38, 42, 61, 94, 122, 143.
Theodot 31, 147, 158, 178 f, 181, 186, 206, 221 ff, 228, 295 f, 300.
Theokrasie 12, 18.
Theologie 7 f, 10 f, 17, 21, 26, 35, 44, 49, 77, 149, 324; Theologen 1, 264, 270, 275, 321; theologisch 41, 47, 311, 324; Theokratie 243;
Theosophie 65; theosophisch 47 f.
Therapeuten 49 f.
Theurgie 25.
Thiele 25 f, 33, 86.
Thomas 245.
Tiamât 37.
Tiere 21 f, 116; Tierdienst 10; T.kämpfe 166; T.kreis 156, 225 f; T.opfer 50; T.reich 123; T.seelen 236; T.zeichnung 193.
Titanen 125.
Tobe 242.
Tochter 110, 112, 225 f.
Tod 20 ff, 39, 49, 84, 101, 108, 110, 120, 124, 126, 158, 162, 170, 172, 176, 182, 217, 222, 224, 227, 237, 241 f, 243, 245, 247, 249 f, 254, 256 f, 283, 298, 316 f; Todesangst 194; T.überwindung 19; T.prozeß 52; Toten 75; Totenerweckung 247.

Tradition 139, 168, 207, 214, 322; traditionell 321; Traditionskirche 322.
Trajan 57.
Transzendenz 26, 40, 104, 139, 142, 271, 274; transzendent 22 f, 35, 76 f, 95, 147, 203, 245, 302.
Trennung 28, 64, 90, 97, 103, 202, 245 f, 291, 366.
Trias 189.
Trichotomie, trichotomisch 183.
Trübung 70 f, 161, 312 f.
Tyche 7.
Typus 7, 22 f, 24 f, 52, 113, 187, 312; typisch 182.
Tyrann 197, 235 f.
Tyrus 39.

Übel 17, 46, 207, 284.
Überlieferung 71, 287 (siehe auch Tradition).
Übernatur 27, 281; übernatürlich 3, 23, 275, 280, 287, 289, 290, 293, 303 ff, 313, 319.
Überwindung 311.
Uddusunamir 37.
Uhlhorn 63, 95.
Ulrich 232.
Unbegreiflichkeit 146.
Unendlichkeit 220, 245; unendlich 13, 25, 28, 41, 43 f, 46, 78 f, 132 f, 137, 145, 148, 156, 185, 191, 203 f, 230, 239, 241, 271, 276, 279, 282, 292, 299, 314, 318.
Universalismus 5 f; Universalisierung 69; Universalkirche 323; Universalreligion 58.
Universum 11, 15, 20, 89, 101, 128, 193, 229, 232, 241 f, 252, 296, 314, 317; universal 2, 5, 22, 29, 35, 61, 79, 133, 290, 299.
Unkenntnis, unbekannt 53, 75, 77 f, 81, 118.
Unnatur 117; unnatürlich 84, 88, 200.
Unreinheit 121.
Unsittlichkeit 6, 122 f, 250; unsittlich 123.
Unsterblichkeit 14 ff, 23, 107, 153, 157 f, 165; unsterblich 212, 214, 257, 280.
Unterwelt 15, 19.
Unwissenheit 99, 102, 137, 169 f, 172, 175, 177, 255, 315; unwissend 152, 195, 217, 235, 307.
Unzucht 67, 122, 223.
Uranfang 141, 166.
Urbild 13, 78, 232; urbildlich 216.
Urchristentum 49.
Urdyas 140, 170.
Urgeist 161.
Urgott 200.
Urgrund 9, 12, 120, 139, 144 f, 160, 162, 166, 184, 291.
Urkraft 5, 44.
Urlicht 104, 185, 255, 315.
Urmensch 38, 104, 129, 187, 193, 196, 233.
Urprinzip 12, 174, 187.
Urreligion 37, 69.
Ursache 13, 64, 281, 307.
Ursein 191.
Urstier 26.
Urstoff 155.
Ursünde 312.
Urvater 39 f, 44, 143 f, 200.
Urwesen 12, 77, 138, 143, 150, 189, 191, 195, 198, 208, 254.
Urzeit 38, 102 f.
Urtyp 200.

Valentin 32, 34, 132, 138, 140 f, 161 f, 164, 295, 315; Valentinianer 34, 86, 137, 141 ff, 147 f, 164, 165, 170, 181 ff, 273, 278, 285, 294 f; valentinianisch 134, 136 ff, 140, 149, 159 f, 163, 174, 184, 186, 197, 222, 224 ff, 277, 295 ff; Valentinianismus 142, 147, 182, 295.
Vater 39, 42, 51, 53, 72, 75, 77 f, 81, 83, 85, 90 ff, 100 f, 104, 109 f,

114, 118, 126 ff, 132, 135 f, 141, 146, 153 f, 170 f, 175 f, 188 f, 191, 193 f, 199, 200, 211, 213, 215, 223, 226, 253 f, 275 f.
Vegetation 7; Vegetationsgottheit 19; vegetarisch 7, 20, 301, 305.
Venus 7, 250.
Verbot 202, 310.
Verbrechen 231, 250, 262.
Verdammnis 247, Verdammte 217.
Verderben 10, 37, 51, 111, 114, 121, 197 f, 214, 292.
Verdoppelung 107, 153.
Vereinigung 111, 174, 293, 305, 309.
Verendlichung 107, 153, 277.
Verfehlung 249.
Vergänglichkeit 111, 121, 190, 192 ff, 197 f; vergänglich 162.
Vergebung 231, 238, 248, 301, 306 f.
Vergehen 25, 100, 194.
Vergöttlichung 2, 20, 23 f, 267.
Verkörperung 239, 276.
Verkündigung 67, 69.
Vermengung 65.
Vermischung 4, 7, 27, 65, 80, 82, 102, 107, 116, 196, 307.
Vermittler 37, 241, 322; Vermittlung 13, 52, 78, 97, 100 f, 117, 119, 314; Vermittlungsglied 49; V.versuch 51.
Vernichtung 73, 173, 248, 251 f, 292.
Vernunft 9, 16, 24, 40, 69, 127, 261, 263, 268, 269, 290 f; V.geschöpfe 281; V.seele 88.
Verschmelzungsversuche 45, 47 ff, 53, 55.
Verstand 254, 262; verstandesmäßig, rational 263, 268, 302 f.
Verstorbene 217, 249.
Vervollkommnung 31.
Verwirklichung 21 f, 46.
Verworfene 214.
Verzweiflung 194.
Vierheit 139, 141, 167.
Vigilius 268, 274.
Visio beatifica 293.
Vollendung 118, 132, 167, 169, 171, 178, 184 f, 195, 228, 231, 240, 267, 276, 293, 306, 312 f, 315, 318; Vollendete 51.
Vollkommenheit 31, 185, 252; vollkommen 52, 137, 169, 274, 292.
Vollreife 132.
Voranfang 142.
Vorbild 62, 154, 170, 191, 193, 309, 321; vorbildlich 289.
Vorhölle 298.
Vorsehung 92, 227, 231.
Vorstellung 6 f, 9 f, 15 f, 62, 111, 147, 175, 230, 249, 251, 314; V.welt 77.
Vulkan 111.

Wahl 179; W.freiheit 278, 284.
Wahrheit 22, 67, 70, 73, 89, 94, 120, 134, 166, 168, 170, 175, 224, 254, 262 f, 267 ff, 287 f, 314, 324; Wahrhaftigkeit 299; Wahrheitsgeist 70; W.moment 163; W.prophet 60.
Waschung 9, 49, 63, 73.
Wasser 14, 26, 37, 62, 65, 105, 108, 111, 115, 117, 124, 135, 156, 166, 172, 183, 217, 223, 226, 242, 248, 300 f; W.taufe 196, 217, 256, 300.
Weg 9, 14, 16 f, 44, 170, 190, 200, 202, 212, 228, 287.
Weib 39, 64, 92, 103 ff, 109 f, 115, 122, 132, 136, 145, 166, 172 f, 202, 210, 257, 282; weiblich 65 f, 69 f, 72, 81, 86, 114, 118, 128 f, 132, 135, 139, 141, 143 f, 148, 159, 278.
Weihe 17, 20, 40, 233; W.akte 171; W.ritus 203.
Weihung 172, 178, 217.
Wein 121, 173, 217, 248, 301, 305; W.berg 167, W.garten 30; W.genuß 223; W.rebe 114; W.zweige 256.
Weisheit 7, 13, 25, 41, 47, 51 f, 74, 94, 98, 107, 126, 264, 281.

Weissagung 213, 288; weissagen 245.
Welt 5, 8, 11 f, 25, 28, 32, 36, 38, 42 f, 45 f, 50, 52 f, 59, 61, 65 f, 68, 77, 80, 83, 85, 92, 98 ff, 103, 111 ff, 116, 120, 124, 127, 130, 142 f, 147, 152, 154, 156, 159 f, 162, 166, 169, 175 f, 178 f, 188, 190, 193, 205 f, 210, 212 ff, 217 f, 222, 226 f, 228 ff, 232, 234 f, 242, 244, 250, 255, 263, 271, 273, 277, 279, 287, 290, 310 f, 313 ff, 317, 323; W.all 145; W.alter 60, 223; W.anschauung 9, 10, 184; W.auffassung 309; W.beherrscher 123, 201; W.bewußtsein 231; W.bild 10, 149, 260, 262, 268; W.bildung 28, 65, 88, 106 f, 116, 156, 185, 191, 226, 273, 281; W.drama 102, 252; W.ende 73, 245; W.enrichter 299; W.entsagung 213; W.entstehung 58, 71, 74, 81, 83, 87, 160, 209, 229, 277, 292; W.entwicklung 43, 103, 112, 128; W.flucht 312, 313; W.fürst 91; W.gedanke 298; W.gegensätze 101; W.genese 97, 99; W.gott 215; W.gericht 317; W.geschichte 38, 102, 138, 272, 317; W.herz 64; W.herrscher 34, 110, 241, 242, 245 f; W.herrschaft 90; W.jahr 11, 252; W.mächte 91, 94, 118, 120, 258, 315; W.mission 323; W.pessimismus 28, 278, 281, 310, 312; W.plan 231; W.prinzipien 80, 116, 219; W.prozeß 27, 42 f, 71, 109, 136, 185 f, 251, 254; W.rätsel 262; W.regierung 169; W.reich 247; W.religion 23, 49, 57, 320; W.samen 97, 102; W.säule 68; W.schöpfer 37, 39, 41, 86, 113, 120, 124, 137, 154, 185, 200, 203, 209 ff, 212 f, 218, 220, 226, 295; weltschöpferisch 40, 42, 58, 74, 82 f, 111, 114, 117, 201, 273; W.schöpfung 36, 41, 48, 75, 137, 192, 196, 254, 257, 279; W.seele 5, 20, 25, 65, 72, 111, 121, 125, 130, 153, 193, 238; W.vergottung 22; W.weisheit 56; W.zustand 197, 291; W.zweck 6, 197.
Wendland 5 f, 11, 15 ff, 22 ff.
Wendepunkt 117.
Werden 16 ff, 146, 192, 194, 274, 318; Werdegang 286; W.prozeß 80, 117, 195, 203, 258, 272, 278.
Werner 23 f.
Wernle 12, 27, 47, 49.
Wesen 2, 4, 9, 12 ff, 34 f, 40, 44 ff, 51, 55, 65, 69 f, 72, 74, 99, 85 f, 109, 122, 128, 131, 137, 141 f, 144 ff, 151, 156, 158, 163, 165, 181, 185, 188 f, 192, 199, 207, 211, 215, 216, 223, 225 f, 235, 237, 252, 253, 255, 272, 279, 287 f, 294, 298, 316, 320, 322; Wesenheit 112, 296; wesenlos 193, 199; Wesensart 56, 67, 109, 133, 159; W.änderung 3, 56; W.beschaffenheit 89; W.bestandteil 65; W.form 280; W.gestaltung 281; W.unterschied 9, 259 ff, 275, 293; W.teile 156; W.verschiedenheit 2; W.verwandtschaft 194; wesentlich 3, 62.
Widerhall 155.
Widersacher 110, 286.
Wille 20, 39, 51, 141, 147, 176, 210, 263, 275, 280 f, 306; Willensänderung 306; W.freiheit 88, 253.
Willkür 272, 290, 303, 320 f; Willkürherrschaft 11; willkürlich 299, 303.
Windelband 5 ff, 46.
Winkler 10.
Wirklichkeit 17 f, 178, 231, 318.
Wirksamkeit 304 ff.
Wissen 17, 25, 31, 33, 37, 52, 72, 94, 154 f, 164, 167, 199, 244, 264, 266 ff, 268 f, 290; Wissende 52, 219; Wissenschaft 13, 16 f, 22, 26, 324; wissenschaftlich 11, 17 f, 21, 263, 265.

Wobbermin 19, 111, 137, 149.
Wort 47, 142, 177, 201.
Wunder 118, 158, 176, 213; W.kraft 75, 247.
Wüste 110, 177, 288.

Xenophanes 6.

Zahl 95, 141, 147, 155, 170, 192, 320.
Zauber 29, 174, 258, 291; Zauberei 40, 48, 56, 93, 173, 203, 300; Zauberformel 302; Z.kraft 21, 78; Z.künste 44; Z.mittel 173; Z.sprüche 126; Z.worte 33f.
Zebaoth 7.
Zeichen 32, 37, 127, 198, 303 f.
Zeichnung 105.
Zeit 2, 4, 7 ff, 17, 22, 46, 57, 61 f, 71, 79, 99, 103, 110, 115, 125, 133, 141, 156, 169, 175 f, 178 f, 215, 217, 219, 238, 244, 257, 261, 276, 279, 282, 285, 322; Z.geist 3, 267, 270; Z.stimmung 35, 261; zeitgeschichtlich 281, 299; zeitlich 95.
Zeller 2, 21, 24, 46, 49.
Zeugung 7, 85, 156, 272; Zeugungskraft 144; ungezeugt 165.
Zeus 7, 20, 236.
Zodiakalgeister 226; Z.kreis 26, 194.
Zodiakus 236.
Zoroaster, zoroastrisch 33, 140.
Zustand 33, 117 f, 159, 183, 194 f, 203.
Zweinaturenlehre 298.
Zwischenglieder 13, 78, 95, 277 f, 281; Zw.götter 15; Zw.mächte 13, 40.

Berichtigungen.

Seite 26 Zeile 13 von unten: Manifestation statt Manifestion.
Seite 29 Zeile 7 von oben: Marcioniten statt Markioniten.
Seite 31 Anm. 2 Zeile 1: ἐπιδείξω statt ἐπιδείζω.
Seite 37 Zeile 3 von unten: Brandt statt Brand.
Seite 40 Zeile 14 von oben: schließlich statt schießlich.
Seite 63 Zeile 10 von oben: Ebioniten statt Eboniten.
Seite 65 Anm. 1 Zeile 2: ζώῳ statt ξώῳ.
Seite 66 Zeile 13 von oben: umgekehrt statt ungekehrt.
Seite 68 Zeile 11 von oben: schließlich statt schießlich.
Seite 81 Zeile 5 und 13 von unten: Satornil statt Sartornil.
Seite 86 Zeile 2 von oben: Amschaspands statt Amschapands.
Seite 87 Anm. 3 Zeile 6 von unten: **Per parvulam divitis et pauperis naturam** statt malum.
Seite 87 Anm. 3 Zeile 5 von unten: pullulaverit statt pollulaverint.
Seite 101 Anm. 2 Zeile 4 von unten: ἦν statt ἦιν.

4. Heft. P. Capistran Romeis O. F. M., **Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des heil. Augustin.** Grz. ℳ 5,—.

Neunter Band:

1. Heft. Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury** neu dargestellt und dogmatisch geprüft, zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April). Grz. ℳ 5,—.
2. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis,** ein Werk des heil. Ambrosius. Nebst 2 Beilagen: Über Zeit u. Verfasser der sog. Tractatus Origenis u. verwandter Schriften — Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift v. Monza. Grz. ℳ 5,—.
3. Heft. Dr. Jakob Bilz, **Die Trinitätslehre des heil. Johannes von Damaskus.** Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griech. u. latein. Auffassungsweise des Geheimnisses. Grz. ℳ 5,—.
4. Heft. Dr. Anton Prumbs, **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.** Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Grz. ℳ 4,—.

Zehnter Band:

1. Heft. P. Ioannes Maria Pfättisch O. S. B., **Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhange über die Komposition d. Apologien Justins. Grz. ℳ 5,—.
2. Heft. Heinrich Weinand, **Die Gottesidee als Grundzug der Weltanschauung des heil. Augustinus.** Grz. ℳ 4,—.

3./4. Heft. Dr. Georg Graf, **Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,** Bischofs von Harrân (ca. 740 – 820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung. Grz. ℳ 10,—.

5. Heft. Dr. Heinr. Brewer S. I., **Die Frage um das Zeitalter Kommodians.** Grz. ℳ 2,—.

Elfter Band:

1. Heft. Alois Bukowski S. I., **Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie.** Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. ℳ 5,—.
2. Heft. Dr. Philipp Haeuser, **Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt.** Grz. ℳ 4,—.

☛ Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl (Entwertungsziffer des Buchhändler-Börsenvereins (die z. B. Anfang Novbr. 1922 210 betrug).

3. Heft. Dr. J. Straubinger, **Die Kreuzauffindungslegende.** Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen, mit besonderer Berücksichtigung d. syrischen Texte. Grz. ℳ 4,—.

4. Heft. Dr. Jakob Scham, **Der Optativgebrauch bei Clemens von Alexandrien** in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur. Grz. ℳ 5,—.

Zwölfter Band:

1. Heft. Dr. Friedrich Hünermann, **Die Bußlehre des hl. Augustinus.** Grz. ℳ 5,—.

2. Heft. P. Elzear Schulte O. F. M., **Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginne der Scholastik.** Grz. ℳ 5,—.

3. Heft. Dr. Friedrich Andres, **Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts** und ihr Verhältnis zur griech.-römischen Dämonologie. Grz. ℳ 5,—.

4. Heft. Dr. Eduard Weigl, **Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius.** Grz. ℳ 5,—.

5. Heft. Dr. Heinrich Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. Grz. ℳ 3,—.

Dreizehnter Band:

1. Heft. D. Dr. Joh. Nep. Espenberger, **Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik.** Grz. ℳ 5,—.

2. Heft. Dr. Leo Bayer, **Isidors von Pelusium klassische Bildung.** Grz. ℳ 5,—.

3. u. 4. Heft. W. Rüting, **Untersuchungen über Augustins Quaestiones u. Locutiones in Heptateuchum.** Grz. ℳ 10,—.

5. Heft. Dr. Joseph Strake, **Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre.** Grz. ℳ 5,—.

Vierzehnter Band:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin.** Grz. ℳ 5,—.

2. Heft. P. Dr. Arnold Nußbaumer O. M. Cap., **Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Martyrers mit Trypho.** Grz. ℳ 4,—.

3. Heft. Dr. Heinr. Doergens, **Eusebius von Cäsarea als Darsteller der griechischen Religion.** Eine Studie zur Geschichte der altchristl. Apologetik. Grz. ℳ 4,—.

☞ Verkaufspreis = Grz. (Grundzahl) × Schlüsselzahl (Entwertungsziffer) des Buchhändler-Börsenvereins (die z. B. Anfang Novbr. 1922 210 betrug).

208
Eh 86
38752
STEFFES, J.P.
AUTHOR
Das Wesen des Gnostizismus
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

38752